The University of Chicago
Library

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS

STUDIA HELLENISTICA
ediderunt
L. CERFAUX et W. PEREMANS

2

L'HELLÉNISME DE SAINT CLÉMENT DE ROME ET LE PAULINISME

par

LOUIS SANDERS

Docteur en Philosophie et en Théologie

Prostant apud

STUDIA HELLENISTICA

IN BIBLIOTHECA UNIVERSITATIS

LOVANII

1943

STUDIA HELLENISTICA

Fasc. I. — Dr. Albert Torhoudt, **Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride.** 1942, XIII-126 p., 50 fr.

L'HELLÉNISME

DE SAINT CLÉMENT DE ROME

ET LE PAULINISME

STUDIA HELLENISTICA

Fasc. I. — Dr. Albert TORHOUDT, **Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride.** 1942, XIII-126 p., 50 fr.

L'HELLÉNISME
DE SAINT CLÉMENT DE ROME
ET LE PAULINISME

Cum licentia Ecclesiastica.

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS

STUDIA HELLENISTICA
ediderunt
L. CERFAUX et W. PEREMANS

2

L'HELLÉNISME DE SAINT CLÉMENT DE ROME ET LE PAULINISME

par

Louis SANDERS

Docteur en Philosophie et en Théologie

Prostant apud

STUDIA HELLENISTICA

IN BIBLIOTHECA UNIVERSITATIS

LOVANII

1943

BR65
.C55Z8S2

Div.

1 601 709 cbq

TABLE DES MATIÈRES

Bibliographie VII
Introduction XXI
CHAPITRE I — *Le panégyrique de saint Paul* 1
Article I. Le contexte littéraire de l'éloge des Apôtres 2
Article II. Le souvenir de la vie et du martyre de l'Apôtre.. 8
Article III. Les caractères du chapitre V 34
CHAPITRE II. — *Les dévouements antiques et l'exil volontaire* 41
Article I. Les exemples de la diatribe 41
Article II. La doctrine des Stoïciens sur la mort et l'exil volontaires 47
Article III. Le dévouement et l'exil dans la Ia Clementis 50
CHAPITRE III. — *La gnose philosophique* 57
Article I. Les voies de la gnose 57
Article II. Le révélateur 63
CHAPITRE IV. — *Les passages parallèles* 66
Article I. La résurrection générale 66
Article II. Le catalogue de défauts 74
Article III. Le corps du Christ 78
Article IV. L'hymne à la charité 93
CHAPITRE V. — *L'ordre cosmique et les vertus sociales* 109
Article I. La morale stoïcienne au chapitre XX 109
Article II. La vertu stoïcienne au chapitre XXXIII 130
Article III. La littérature du judaïsme et l'ordre universel 140
CHAPITRE VI. — *La foi paulinienne* 143
Article I. L'expression *ἔργον δικαιοσύνης* 143
Article II. La foi au chapitre Ier de Clément 147
Article III. La justification par la foi 151
Conclusion 159
Tables 165

254716

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Auteurs

AETIUS, voir H. DIELS, *Doxographi Graeci,* Berlin et Leipzig, 1929.

AMPELIUS, L., *Liber memorialis,* ed. E. ASSMANN, Leipzig, 1935.

ANAXAGORE, *Fragmenta,* voir H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 5e éd., II, Berlin, 1935.

ANTISTHÈNE, *Fragmenta,* ed. A. WINCKELMANN, Zurich, 1842.

ANTONINUS LIBERALIS, ed. E. MARTINI, voir *Mythographi Graeci,* II, 1, Leipzig, 1896 (1).

Apocalypse grecque de Baruch (III Baruch), voir *Apocrypha anecdota,* II, ed. M. R. JAMES (*Texts and Studies,* ed. by J. ARMITAGE ROBINSON, V, 1), Cambridge, 1897.

Apocalypse d'Hénoch, voir R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English,* II, Oxford, 1913.

Apocalypse syriaque de Baruch (II Baruch), voir B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruchs in deutscher Gestalt* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller,* 32), Leipzig, 1924.

PS.-APOLLODORE, *Bibliotheca,* ed. R. WAGNER, voir *Mythographi Graeci,* I, Leipzig, 1926.

APULÉE, *Apologia... et Florida,* ed. J. VAN DER VLIET, Leipzig, 1900.

ID., *Apologie, Florides,* trad. P. VALLETTE *(Coll. des Univ. de France),* Paris, 1924.

PS.-ARISTÉE, *Epistula ad Philocratem,* ed. P. WENDLAND, Leipzig, 1900.

ARISTIDE, AEL., ed. G. DINDORF, I, Leipzig, 1829.

ARISTOPHANE, *Ranae,* ed. TH. BERGK, II, Leipzig, 1923.

PS.-ARISTOTE, *De mundo,* ed. W. L. LORIMER *(Nouv. Coll. de Textes et Documents Assoc. G. Budé),* Paris, 1933.

(1) Le plus souvent, nous n'indiquons que les tomes utilisés.

ID., *Du Monde*, trad. J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE *(Météorologie d'Aristote traduite... avec le petit traité apocryphe du Monde)*, Paris, 1863.

ARIUS DIDYMUS, voir H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin et Leipzig, 1929.

ATHÉNÉE, *Dipnosophistarum libri*, ed. G. KAIBEL, III, Leipzig, 1925.

CALLIMAQUE, *Epigrammata*, ed. É. CAHEN *(Coll. des Univ. de France)*, 2e éd., Paris, 1940.

ID., *Épigrammes*, trad. É. CAHEN *(Coll. des Univ. de France)*, 2e éd., Paris, 1940.

CICÉRON, *De amicitia*, ed. C. F. W. MUELLER, Leipzig, 1904.

ID., *De l'Amitié*, trad. L. LAURAND *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1928.

ID., *De legibus*, ed. C. F. W. MUELLER, Leipzig, 1905.

ID., *Lois*, trad. NISARD *(Coll. des aut. lat.)*, IV, Paris, 1859.

ID., *De natura deorum*, ed. O. PLASBERG et W. AX, Leipzig, 1933.

ID., *De la Nature des dieux*, trad. NISARD *(Coll. des aut. lat.)*, IV, Paris, 1859.

ID., *De officiis*, ed. C. ATZERT, Leipzig, 1932.

ID., *Lucullus*, ed. O. PLASBERG, Leipzig, 1922.

ID., *Tusculanarum disputationum libri*, ed. C. F. W. MUELLER, Leipzig, 1904.

ID., *Tusculanes*, trad. J. HUMBERT *(Coll. des Univ. de France)*, 2 vol., Paris, 1931.

CLAUDE, *Epistula ad Alexandrinos*, ed. S. LÖSCH, Rothenbourg-o.-d.-Tauber, 1930.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, ed. O. STÄHLIN, III (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 17), Leipzig, 1909.

ID., *Stromata*, ed. O. STÄHLIN, II et III (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 15 et 17), Leipzig, 1906 et 1909.

CLÉMENT DE ROME, *Epistula ad Corinthios*, voir K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter* (*Samml. ausgew. Kirch. u. Dogmengeschichtl. Quellenschr.*, 2e sér., I, 1), Tubingue, 1924.

ID., *Épître aux Corinthiens*, trad. H. HEMMER (*Textes et Documents*, 10), 2e éd., Paris, 1926.

Clementis Romani epistula, ed. O. GEBHARDT et A. HARNACK (*Patrum apost. op.*, I, 1), Leipzig, 1876.

CLÉOMÈDE, *De motu circulari corporum coeli*, ed. H. ZIEGLER, Leipzig, 1891.

CORNUTUS, *Theologiae Graecae compendium*, ed. C. LANG, Leipzig, 1881.

CRATÈS, *Fragmenta*, voir H. DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta* (*Poetarum Graecorum fragmenta*, III, 1), Berlin, 1906.

DÉMÉTRIUS, *De elocutione*, ed. W. RHYS ROBERTS, Londres et New-York, 1927.

DÉMOCRITE D'ABDÈRE, voir H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e éd., II, Berlin, 1935.

DÉMOSTHÈNE, *Orationes*, ed. F. BLASS, III, Leipzig, 1927.

DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquitates Romanae*, ed. C. JACOBY, II, Leipzig, 1888.

ID., *Les Antiquités romaines*, trad. G. F. LE JAY, II, Paris, 1722.

DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica*, ed. F. VOGEL, I, Leipzig, 1888.

ID., *Bibliothèque historique*, trad. F. HOEFER, I, 2e éd., Paris, 1865.

DIOGÈNE LAËRCE, *De clarorum philosophorum vitis*, ed. C. F. COBET (*Biblioth. des aut. grecs*), Paris, 1862.

DION CHRYSOSTOME, *Orationes*, ed. G. DE BUDÉ, 2 vol., Leipzig, 1916 et 1919.

Doxographi Graeci, ed. H. DIELS, Berlin et Leipzig, 1929.

ÉLIEN, *Varia historia*, ed. R. HERCHER, Leipzig, 1887.

ÉPICTÈTE, *Dissertationes... accedunt fragmenta, etc.*, ed. H. SCHENKL, Leipzig, 1916.

ID., *Les Entretiens*, trad. V. COURDAVEAUX, Paris, 1862.

ÉPIPHANE, *De fide*, ed. K. HOLL, III (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 37), Leipzig, 1933.

PS.-ÉRATOSTHÈNE, *Catasterismi*, ed. A. OLIVIERI, voir *Mythographi Graeci*, III, 1, Leipzig, 1897.

ESCHYLE, *Eumenides*, voir *Tragoediae*, ed. H. WEIL, Leipzig, 1926.

ID., *Les Euménides*, trad. P. CLAUDEL, 3e éd., Paris, 1920.

ID., *Supplices*, voir *Tragoediae*, ed. H. WEIL, Leipzig, 1926.

IV Esdras, voir B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruchs in deutscher Gestalt* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 32), Leipzig, 1924.

[ÉSOPE], *Fabulae*, ed. É. CHAMBRY (*Nouv. Coll. de Textes et Documents Assoc. G. Budé*), II, Paris, 1926.

ID., *Fables*, trad. É. CHAMBRY (*Coll. des Univ. de France*), Paris, 1927.

Etymologicum magnum, ed. TH. GAISFORD, Oxford, 1848.

EURIPIDE, *Fragmenta*, voir *Tragoediae*, ed. A. NAUCK, III, Leipzig 1912.

ID., *Heraclidae*, *ibid.*, I, Leipzig, 1913.

Id., *Iphigenia Aulidensis, ibid.*, II, Leipzig, 1924.

Id., *Phoenissae, ibid.*, II, Leipzig, 1924.

Id., *Théâtre*, trad. É. Pessonneaux, II, Paris, s. d.

Eusèbe de Césarée, *Demonstratio Evangelica*, ed. I. A. Heikel (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 23), Leipzig, 1913.

Id., *Praeparatio Evangelica*, ed. G. Dindorf, I, Leipzig, 1867.

Florus, *Epitoma*, ed. O. Rossbach, Leipzig, 1896.

Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. I. Mueller, Leipzig, 1874.

Hénoch slave, voir R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II, Oxford, 1913.

Hermès Trismégiste, trad. L. Ménard, Paris, 1867.

Hermetica, ed. W. Scott et A. S. Ferguson, 4 vol., Oxford, 1924-1936.

Hérodien, *Ab excessu divi Marci libri*, ed. K. Stavenhagen, Leipzig, 1922.

Hérodote, *Historiae*, ed. H. Kallenberg, I, Leipzig, 1935.

Hésiode, *Opera et dies*, ed. A. Rzach, Leipzig, 1913.

Id., *Les Travaux et les Jours*, trad. P. Mazon *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1928.

Homère, *Ilias*, ed. C. Hentze, II, Leipzig, 1935.

Id., *Odyssea*, ed. C. Hentze, I, Leipzig, 1935.

Id., *Odyssée*, trad. V. Bérard *(Coll. des Univ. de France)*, II, Paris, 1924.

Horace, *Carmina*, ed. F. Vollmer, Leipzig, 1912.

Id., *Épîtres*, trad. F. Villeneuve *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1934.

Ps.-Hygin, *Fabulae*, ed. M. Schmidt, Iéna, 1872.

Isocrate, *Orationes*, ed. G. E. Benseler et F. Blass, I, Leipzig, 1913.

Id., *Discours*, trad. É. Brémond *(Coll. des Univ. de France)*, I, Paris, 1928.

Jamblique, *De vita Pythagorica*, ed. L. Deubner, Leipzig, 1937.

Josèphe, *De bello Judaico*, ed. B. Niese, VI, Berlin, 1894.

Id., *Guerre des Juifs*, trad. R. Harmond, *Œuvres complètes de Flave Josèphe (Publications de la Société des études juives)*, V, Paris, 1911.

Jubilés, voir R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II, Oxford, 1913.

Julien, *Orationes*, ed. W. Cave Wright, I, Londres et New-York, 1913.

Junianus Justinus, *Epitoma*, ed. O. Seel, Leipzig, 1935.

Juvénal, *Satirae*, ed. C. F. Hermann, Leipzig, 1926.

LUCIEN, *De morte Peregrini*, voir *Opera*, ed. C. JACOBITZ, III, Leipzig, 1904.

ID., *De la mort de Peregrinus*, voir *Œuvres*, trad. É. TALBOT, II, Paris, 1866.

ID., *Philopseudes*, voir *Opera*, ed. C. JACOBITZ, III, Leipzig, 1904.

ID., *Vitarum auctio, ibid.*, I, Leipzig, 1905.

LYCURGUE, *Adversus Leocratem*, ed. F. BLASS, Leipzig, 1899.

LYSIAS, *Orationes*, ed. TH. THALHEIM, 1929.

ID., *Discours*, trad. L. GERNET et M. BIZOS *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1924.

MARC-AURÈLE, *Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri*, ed. I. STICH, Leipzig, 1903.

ID., *Pensées*, trad. A. I. TRANNOY *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1925.

MAXIME DE TYR, *Dissertationes*, ed. H. HOBEIN, Leipzig, 1910.

ID., *Dissertations*, trad. J.-J. COMBES-DOUNOUS, 2 vol., Paris, 1802.

MÉLÉAGRE, *Épitaphe*, voir *Anthologia Graeca epigrammatum palatina cum Planudea*, ed. H. STADTMUELLER, II, 1, Leipzig, 1899, n° 417.

MUSONIUS, *Fragmenta*, ed. O. HENSE, Leipzig, 1905.

NONIUS MARCELLUS, *De compendiosa doctrina*, ed. W. M. LINDSAY, II, Leipzig, 1903.

Novum Testamentum, ed. E. NESTLE, Stuttgart, 1932.

Oracula Sibyllina, ed. J. GEFFCKEN (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 8), Leipzig, 1902.

Orphicorum fragmenta, ed. O. KERN, Berlin, 1922.

OVIDE, *Metamorphoseon libri*, ed. R. EHWALD, Leipzig, 1915.

PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, ed. F. SPIRO, I, Leipzig, 1903.

PÉTRONE, *Satiricon*, ed. A. ERNOUT *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1922.

PHILOLAÜS, voir H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e éd., I, Berlin, 1934.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De agricultura*, voir *Opera omnia quae supersunt*, ed. L. COHN et P. WENDLAND, II, Berlin, 1897.

ID., *De congressu eruditionis gratia, ibid.*, III, Berlin, 1898.

ID., *De Josepho, ibid.*, IV, Berlin, 1902.

ID., *De migratione Abrahami, ibid.*, II, Berlin, 1897.

ID., *De opificio mundi, ibid.*, I, Berlin, 1896.

ID., *De specialibus legibus, ibid.*, V, Berlin, 1906.

Id., *Quod omnis probus liber, ibid.*, VI, Berlin, 1915.

Id., *Quis rerum divinarum heres, ibid.*, III, Berlin, 1898.

Platon, *Gorgias*, voir *Platonis dialogi*, ed. C. F. W. Hermann, III, Leipzig, 1923.

Id., *Leges, ibid.*, V, Leipzig, 1934.

Id., *Lois*, trad. É. Saisset, *Œuvres complètes de Platon*, IX, Paris, s.d.

Id., *Philebus*, voir *Platonis dialogi*, ed. C. F. W. Hermann, II, Leipzig, 1905.

[Platon], *Axiochos*, voir *Platonis dialogi*, ed. C. F. W. Hermann, VI, Leipzig, 1907.

Id., *Axiochos*, trad. É. Saisset, *Œuvres complètes de Platon*, X, Paris, s. d.

Pline l'Ancien, *Naturalis historia*, ed. C. Mayhoff, II, Leipzig, 1909.

Plutarque, *De communibus notitiis*, voir *Moralia*, ed. N. Bernardakis, VI, Leipzig, 1895.

Id., *Coriolanus*, voir *Vitae*, I, ed. C. Lindskog et K. Ziegler, Leipzig, 1914.

Id., *Coriolan*, voir *Les Vies des hommes illustres*, trad. É. Talbot, I, Paris, 1865.

Id., *De exilio*, voir *Moralia*, III, ed. W. R. Paton, M. Pohlenz et W. Sieveking, Leipzig, 1929.

Id., *De Iside et Osiride*, voir *Moralia*, II, ed. W. Nachstädt, W. Sieveking et J.-B. Titchener, Leipzig, 1935.

Id., *Isis et Osiris*, trad. M. Meunier, Paris, 1924.

Id., *De Stoicorum repugnantiis*, voir *Moralia*, ed. N. Bernardakis, VI, Leipzig, 1895.

Id., *Des Contradictions des Stoïciens*, voir *Œuvres morales et œuvres diverses*, trad. V. Bétolaud, IV, Paris, 1870.

Id., *De tranquillitate animi*, voir *Moralia*, ed. W. R. Paton, M. Pohlenz et W. Sieveking, Leipzig, 1929.

Id., *De la tranquillité de l'âme*, voir *Œuvres morales et œuvres diverses*, trad. V. Bétolaud, II, Paris, 1870.

Id., *De virtutibus moralibus*, voir *Moralia*, III, ed. W. R. Paton, M. Pohlenz et W. Sieveking, Leipzig, 1929.

Id., *Des Vertus morales*, voir *Œuvres morales et œuvres diverses*, trad. V. Bétolaud, II, Paris, 1870.

Ps.-Plutarque, *Parallela minora*, voir *Moralia*, II, ed. W. Nachstädt, W. Sieveking et J.-B. Titchener, Leipzig, 1935.

Poetarum philosophorum fragmenta, ed. H. Diels (*Poetarum Graecorum fragmenta*, III, 1), Berlin, 1901.

POLYEN, *Strategemata*, ed. E. WOELFFLIN et I. MELBER, Leipzig, 1887.

POMPONIUS MÉLA, *Chorographia*, ed. C. FRICK, Leipzig, 1935.

PORPHYRE, *De abstinentia*, voir *Porphyrii opuscula selecta*, ed. A. NAUCK, Leipzig, 1886.

ID., *Vita Pythagorae*, *ibid.*

PROCLUS, *In Parmenidem*, ed. G. STALLBAUM, Leipzig, 1841.

ID., *In secundam partem I Alcibiadis*, ed. V. COUSIN, III, Paris, 1821.

PTOLÉMÉE, CL., *ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΑ (Tetrabiblos)*, ed. F. BOLL et Æ. BOER, Leipzig, 1940.

Scholia in Thucydidem, ed. C. HUDE, Leipzig, 1927.

SÉNÈQUE, *De beneficiis*, ed. C. HOSIUS, Leipzig, 1914.

ID., *Consolatio ad Helviam*, ed. E. HERMES, Leipzig, 1923.

ID., *Consolatio ad Marciam*, ed. E. HERMES, Leipzig, 1923.

ID., *Consolation à Marcia*, trad. NISARD *(Coll. des aut. lat.)*, Paris, 1859.

ID., *De constantia sapientis*, voir *Dialogorum libri*, ed. E. HERMES, Leipzig, 1923.

ID., *Epistulae*, ed. O. HENSE, Leipzig, 1914.

ID., *Épîtres*, trad. PINTREL *(Bibliothèque du bibliophile)*, 2 vol., Lyon, 1921.

ID., *De ira*, voir *Dialogorum libri*, ed. E. HERMES, Leipzig, 1923.

ID., *De la Colère*, trad. A. BOURGERY, voir *Dialogues*, I *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1922.

ID., *De providentia*, voir *Dialogorum libri*, ed. E. HERMES, Leipzig, 1923.

ID., *De la Providence*, voir *Dialogues*, trad. R. WALTZ, IV *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1927.

Septuaginta, ed. A. RAHLFS, 2 vol. Stuttgart, s. d.

SERVIUS GRAMMATICUS, *In Vergilii carmina commentarii*, ed. G. THILO et H. HAGEN, 2 vol., Leipzig, 1881 et 1884.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, ed. H. MUTSCHMANN, 2 vol., Leipzig, 1912 et 1914.

SIMPLICIUS, *In Enchiridion Epicteti*, voir *Theophrasti Characteres...* ed. F. DUEBNER *(Biblioth. des aut. grecs)*, Paris, 1842.

SOPHOCLE, *Ajax*, voir *Tragoediae*, ed. S. MEKLER, Leipzig, 1904.

SOPHOCLE, *Ajax, etc.*, trad. P. MASQUERAY *(Coll. des Univ. de France)*, I, Paris, 1922.

STACE, *Thebais*, voir *Opera*, ed. A. KLOTZ, II, 2, Leipzig, 1908.

ID., *Thébaïde*, trad. NISARD *(Coll. des aut. lat.)*, Paris, 1860.

STOBÉE, *Ecloga*, ed. C. WACHSMUTH et O. HENSE, 6 vol., Berlin, 1884-1923.

Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. von Arnim, 2e éd., 4 vol., Leipzig, 1921-1935.

Strabon, *Geographica*, ed. A. Meineke, I et III, Leipzig, 1903 et 1904.

Id., *Géographie*, trad. A. Tardieu, III, Paris, 1880.

Tacite, *Ab excessu divi Augusti libri*, ed. E. Koestermann, I, Leipzig, 1936.

Tertullien, *Ad nationes*, ed. J. G. Ph. Borleffs, Leyde, 1929.

Testamentum Benjamin, voir R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford, 1908.

Testamentum Jobi, voir *Apocrypha anecdota*, II, ed. M. R. James (*Texts and Studies*, ed. by J. Armitage Robinson, V, 1), Cambridge, 1897.

Testamentum Nephtali, voir R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford, 1908.

Testamenta XII Patriarcharum, ed. R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford, 1908.

Théognis, *Sententiae elegiacae*, voir *Anthologia lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, I, 2e éd., Leipzig, 1936.

Id., *Élégies*, trad. P.-Ch. Lévesque, voir *Moralistes anciens... traduits du grec (Bibliothèque des philosophes et historiens grecs)*, Paris, 1840.

Tite-Live, *Ab urbe condita libri*, ed. G. Weissenborn et M. Mueller, 3 vol., Leipzig, 1930-1933.

Id., *Histoire romaine*, trad. Nisard *(Coll. des aut. lat.)*, Paris, 1857.

Tragicorum Graecorum fragmenta, ed. A. Nauck, 2e éd., Leipzig, 1889.

Valère-Maxime, *De dictis factisque memorabilibus*, ed. C. Kempf, Leipzig, 1888.

Varron, *Res rusticae*, ed. G. Goetz, Leipzig, 1929.

Velleius Paterculus, *Ex historiae Romanae libris*, ed. C. Stegmann de Pritzwald, Leipzig, 1933.

Virgile, *Æneis*, ed. G. Ianell, Leipzig, 1930.

Id., *Énéide*, trad. A. Bellessort *(Coll. des Univ. de France)*, 2e éd., Paris, 1928.

De viris illustribus, voir Aurelius Victor, etc., ed. F. Pichlmayr, Leipzig, 1911.

Xénophon, *Cyropédie*, ed. A. Hug, Leipzig, 1883.

Id., *Cyropédie*, voir *Œuvres complètes de Xénophon*, trad. É. Talbot, II, Paris, 1859.

Id., *Hellenica*, ed. C. Hude, Leipzig, 1930.

[Xénophon], *Cynegetica*, ed. E. C. Marchant *(Script. class. biblioth. Oxon.)*, Oxford, 1920.

Id., *Cygenetica*, voir *Œuvres complètes de Xénophon*, trad. É. Talbot, I, Paris, 1859.

Inscriptions

Corpus inscriptionum Graecarum, III, ed. C. Boeckh, Berlin, 1853, n° 4150 et 4413.

Inscriptiones Graecae, XIV, ed. G. Kaibel, Berlin, 1890, n° 2098.

Orientis Graeci inscriptiones selectae, ed. W. Dittenberger, II, Leipzig, 1905, n° 583.

Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ægypten, ed. F. Preisigke, I, Strasbourg, 1915, n° 330-331 et 2048.

Papyri

Bell H. J., *A new fragment of the Acta Isidori, Archiv für Papyrusforschung*, 10 (1932), p. 7 (*Actes d'Isidore et de Lampon*, fr. III).

B. G. U. *(Ægyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden)*, II, Berlin, 1898, n° 511 (*Actes d'Isidore et de Lampon*, fr. I).

Hermetica, I, ed. W. Scott, Oxford, 1924, p. 374-376 *(Papyrus Mimaut*, 284-302 : Hymne de l'*Asclépius)*.

Mitteis L. et Wilcken U., *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, 2, Leipzig et Berlin, 1912, n° 14 *(Actes d'Isidore et de Lampon)* et n° 20 *(Actes d'Appien)*.

Papyrus Oxyrynchi, I, ed. B. P. Grenfell et A. S. Hunt, Londres, 1898, n° 33 *(Actes d'Appien)*.

Papyrus Oxyrynchi, VII, ed. A. S. Hunt, Londres, 1910, n° 1029.

Reinach Th., *L'Empereur Claude et les antisémites alexandrins, Revue des études juives*, 31 (1895), p. 164 (*Actes d'Isidore et de Lampon*, fr. II).

TRAVAUX

Bang J.-P., *Studien über Clemens Romanus, Theol. Stud. u. Krit.*, 75 (1898), p. 431-486.

Bardy G., *Expressions stoïciennes dans la Ia Clementis, Rech. de science relig.*, 12 (1922), p. 73-85.

Bauernfeind O., art. ἀρετή, voir G. Kittel, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 457-461.

Baur C., *Geschichte der christlichen Kirche*, I, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*, 3e éd., Tubingue, 1863.

Id., *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 2e éd., Tubingue, 1858.

Benz E., *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie* (*Tübinger Beitr. zur Altertumswiss.*, 7), Stuttgart, 1929.

Bidez J., *La Cité du monde et la Cité du soleil chez les Stoïciens, Acad. royale de Belgique, Bull. de la Classe des Lettres*, 18 (1932), p. 244-294.

Boulanger A., *Orphée* (*Christianisme*, 10), Paris, 1925.

Bousset W., *Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen, Nachr. von der königl. Gesellsch. der Wiss. Göttingen, philol.-hist. Klasse*, 1915, p. 435-489.

Bréhier É., *Chrysippe (Les Grands Philosophes)*, Paris, 1910.

Bultmann R., art. γινώσκω, voir G. Kittel, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 688-719.

Id., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (*Forsch. zur Relig. u. Lit. des A. u. N. Testam.*, 13), Goettingue, 1910.

Campenhausen H. von, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Goettingue, 1936.

Capelle W., *Die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, 8 (1905), p. 529-568.

Chevalier J., *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos*, Lyon, 1914.

Christ W. von, *Geschichte der griechischen Literatur* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, VII), II, 6e éd., Munich, 1920.

Cullmann O., *Les Causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain, Revue d'hist. et de philos. relig.*, 10 (1930), p. 294-300.

Cumont F., *Le Mysticisme astral dans l'antiquité, Acad. royale de Belgique, Bull. de la Classe des Lettres*, 1909, p. 256-286.

Id., *Un Mythe pythagoricien chez Posidonius et chez Philon, Revue de philologie*, 43 (1919), p. 78-85.

Id., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929.

Id., *La Théologie solaire du paganisme romain, Mém. de l'Acad. des Inscr.*, 12, 2e p. (1909), p. 447-479.

Delatte A., *Essai sur la politique pythagoricienne* (*Biblioth. Fac. Philos. et Lettres Univ. Liége*, 29), Liége, 1922.

Id., *Études sur la littérature pythagoricienne* (*Biblioth. de l'École des Hautes Études, Sciences histor. et philol.*, 117), Paris, 1915.

Delehaye H., *Martyr et Confesseur, Analecta Bollandiana*, 39 (1921), p. 20-49.

Id., *Sanctus*, Bruxelles, 1927.

Dibelius M., *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, *Sitzungsb. Heidelb. Akad. Wiss., philos.-hist. Klasse*, 32, fasc. 2 (1941-1942).

Dieterich A., *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse*, Leipzig, 1893.

Francke K., *Das Woher der neutestamentlichen Lastertafeln*, Leipzig, 1930.

François L., *Essai sur Dion Chrysostome (Université de Paris, Thèses de la Faculté des Lettres)*, Paris, 1921.

Geiger K. A., *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, Augsbourg, 1888.

Giesecke A., *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891.

Hahn C., *De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes*, Homburg, 1896.

Harnack A. von, *Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden*, *Sitzungsb. preuss. Akad. Wiss., philos.-hist. Klasse*, 1928, p. 124-141.

Id., *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief)*, Leipzig, 1929.

Id., *Der erste Klemensbrief*, *Sitzungsb. preuss. Akad. Wiss., philos.-hist. Klasse*, 1909, p. 38-63.

Helm R., art. *Kynismus*, voir Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, 12 (1924), col. 3-24.

Hubaux J. et Leroy M., *Le Mythe du Phénix* (*Biblioth. Fac. Philos. et Lettres Univ. Liége*, 82), Liége, 1939.

Jaeger W., *Paideia*, I, Berlin et Leipzig, 1934.

Joel K., *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 vol., Berlin, 1893-1901.

Kern O., *Die Religion der Griechen*, 3 vol., Berlin, 1926-1938.

Knopf R., *Der erste Clemensbrief* (*Texte u. Unters.*, 20, fasc. 1), Leipzig, 1899.

Id., *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe* (*Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungs-Band, Die apostolischen Väter*, I), Tubingue, 1920.

Kroll J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (*Beitr. zur. Gesch. der Philos. des Mittelalt.*, 12, fasc. 2-4), Munster-en-Westphalie, nouv. éd. (anast.), 1928.

Lasaulx E. von, *Studien des classischen Alterthums*, Ratisbonne, 1854.

Lehmann E. et Fridrichsen A., 1 *Kor.* 13, *Eine christlich-stoische Diatribe*, *Theol. Stud. u. Krit.*, 94 (1922), p. 55-95.

LEMME L., *Das Judenchristenthum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus, Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, 1 (1892), p. 325-480.

LIETZMANN H., *Das Doppeltantlitz der nachapostolischen Zeit, Sitzungsb. preuss. Akad. Wiss., philos.-hist. Klasse*, 1932, p. 379-380.

ID., *Geschichte der alten Kirche*, I, 2e éd., Berlin et Leipzig, 1937.

ID., *Histoire de l'Église ancienne*, trad. A. JUNDT *(Bibliothèque historique)*, Paris, 1936.

ID., *An die Korinther* (*Handbuch zum Neuen Testament*, IX), 3e éd., Tubingue, 1931.

ID., *An die Römer* (*Handbuch zum Neuen Testament*, VIII), 4e éd., Tubingue, 1939.

LIGHTFOOT J. B., *The Apostolic Fathers*, I, 1-2, 2e éd., Londres, 1890.

LÖSCH S., *Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart*, voir *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (*Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore*, sér. V, 16), Milan, 1937, p. 177-188.

MARSH F. S., *Clement of Rome*, voir *Dictionary of the Apostolic Church*, 2e éd., 1 (1926), p. 216-220.

MATHIEU G., *Les Idées politiques d'Isocrate* (*Coll. d'études anciennes*), Paris, 1925.

MÉAUTIS G., *Recherches sur le pythagorisme* (*Univ. de Neufchâtel, Recueil des Trav. Fac. Lettres*, 9), Neufchâtel, 1922.

MEINHOLD P., *Geschehen und Deutung im ersten Clemensbrief, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 58 (1939), p. 82-129.

MÜNZER F., art. *P. Rutilius Rufus*, voir PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 2e sér., 1 (1914), col. 1269-1280.

NESTLE W., *Die Fabel des Menenius Agrippa, Klio*, 21 (1927), p. 350-360.

NORDEN E., *In Varronis saturas menippeas observationes selectae, Jahrbücher für classische Philologie... hgg. von A. Fleckeisen*, suppl. 18, p. 265-352.

RADERMACHER L., art. *Dionysius Halicarnassensis*, voir PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 5 (1903), col. 934-971.

REITZENSTEIN R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 3e éd., Leipzig et Berlin, 1927.

RENAN E., Compte-rendu de : **Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος... αἱ δύο πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολαί... ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου**, Constantinople, 1875, voir *Journal des savants*, 1877, p. 5-15.

ID., *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1877.

REUSS É., *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e éd., II, Strasbourg, 1865.

ROBIN L., *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (*L'Évolution de l'humanité*, 13), Paris, 1923.

ROSTOVTZEFF M., *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, I, Leipzig, s. d. [1929].

SCHANZ M., *Geschichte der römischen Literatur* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, VIII), II, 1, 3e éd., Munich, 1911, et III, 3e éd., Munich, 1922.

SCHERMANN TH., *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbriefe* (*Texte u. Unters.*, 34, fasc. 2B), Leipzig, 1909.

SCHLIER H., art. *ἀνήκει*, voir G. KITTEL, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 361.

ID., art. *καθήκω*, voir G. KITTEL, *Theol. Wörterb.*, 3 (1938), p. 440-443.

SCHÜRER E., *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., III, Leipzig, 1909.

STRATHMANN H., art. *μάρτυς*, voir G. KITTEL, *Theol. Wörterb.*, 4, fasc. 8-9 (1939), p. 477-520.

TEICHMANN E., *Die paulinische Vorstellung von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896.

UHLHORN G., *Clemens von Rom*, voir J.-J. HERZOG, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., 4 (1898), p. 163-171.

VAN CAUWELAERT R., *L'Intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an* 96, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 31 (1935), p. 267-306.

VOLZ P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tubingue, 1934.

WEHOFER TH.-M., *Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie*, *Sitzungsb. philos.-hist. Classe kaiserl. Akad. Wiss. Wien*, 143, abh. 17 (1901).

WENDLAND P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (*Handbuch zum Neuen Testament*, I, 2 et 3), 2e et 3e éd., Tubingue, 1912.

WESTCOTT B. F., *A general survey of the history of the Canon of the New Testament*, 5e éd., Cambridge et Londres, 1881.

WETTER G. P., *Phos (ΦΩΣ), Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit* (*Skrifter utgifna of K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Uppsala*, 17, fasc. 1), Upsal, s. d. [1915].

WREDE W., *Untersuchungen zum ersten Klemensbrief*, Goettingue, 1891.

ZEILLER J., *A propos de l'intervention de l'Église de Rome à Corinthe*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 31 (1935), p. 763-764.

ZELLER E., *Christian Baur et l'École de Tubingue*, trad. CH. RITTER, Paris, 1883.

ID., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I, 1, 6e éd., Leipzig, 1919 ; II, 1, 5e éd., Leipzig, 1922 ; III, 1, 4e éd., Leipzig, 1909 ; III, 2, 4e éd., Leipzig, 1909.

INTRODUCTION

Fréquemment interrogée sur la hiérarchie primitive, plus souvent encore l'épître de saint Clément de Rome a fixé l'attention par sa doctrine paulinienne de la justification et de la foi : d'habitude, en effet, on y étudie le paulinisme comme une quantité doctrinale, exprimée par le passage classique des chapitres XXXII et XXXIII.

Pour le sujet ainsi envisagé, l'état de la question paraît encore dominé par l'ouvrage, peu volumineux, mais très bien accueilli, d'Harnack, intitulé : *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief)* (1). Le sentiment d'Harnack est repris tel quel par Lietzmann, dans le premier volume de son *Histoire de l'Église ancienne* (2).

Avant d'en venir au paulinisme de Clément de Rome, Harnack tenait à faire connaître comment il se représente ce qu'il appelle son christianisme, en d'autres mots, l'ensemble de sa doctrine : « Il faut dire, écrit-il, que le christianisme de l'épître de Clément reconnaît ses fondements, entiers et suffisants, dans l'Ancien Testament, et qu'il ne veut rien être d'autre que la religion de ce livre. Serait fausse toute analyse du contenu religieux de l'épître qui ne mettrait pas cette assertion au premier

---

(1) Leipzig, 1929. — Sur l'accueil réservé à cet ouvrage, cf. S. Lösch, *Der Brief des Clemens Romanus*, voir *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (*Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore*, sér. V, 16), Milan, 1937, p. 177.

(2) *Geschichte der alten Kirche*, I, 2e éd., Berlin et Leipzig, 1937, p. 207-208, ou trad. fr. par A. Jundt *(Bibliothèque historique)*, Paris, 1936, p. 211-212. Voir aussi H. Lietzmann, *Das Doppeltantlitz der nachapostolischen Zeit, Sitzungsb. preuss. Akad. Wiss., philos.-histor. Klasse*, 1932, p. 379.

plan. Ce christianisme s'identifie purement et simplement avec la religion de l'Ancien Testament (1). »

Mais sur quoi tout cela repose-t-il ? Les seuls arguments allégués sont les deux suivants : l'usage fréquent et respectueux, dans l'épître, de l'Ancien Testament, et la langue et le style, qui rappelleraient étonnamment la Septante (2).

Ces arguments sont-ils inédits ? Ou relèveraient-ils au contraire d'une tradition dogmatique ?

Mais considérons le paulinisme. Relisons le début de la phrase de Clément sur la justification : *καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως*... (3). Évidemment paulinien, ce début, suivant Harnack, ne contient pourtant que du « paulinisme négatif » : il ne serait paulinien que par ses négations, c'est-à-dire par sa manière de dénier à notre personne, à notre sagesse, à notre intelligence, à notre piété, à nos œuvres, qu'elles puissent suffire à procurer la justification. La fin sonnant comme suit : *διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν,* Harnack continue : « La foi par laquelle Dieu a justifié les hommes dès avant le Christ n'est pas la foi de Paul, laquelle n'est donnée que par le Christ, avec le Christ, dans le Christ, mais bien cette obéissance de foi, *Glaubensgehorsam*, par laquelle, sous l'Ancienne Alliance déjà, en même temps que par la vertu d'hospitalité, Abraham et Rahab ont été justifiés... (4). »

---

(1) *Einführung*, p. 66. — En 1928, Harnack s'exprimait avec plus de netteté encore sur le même sujet : « Nach diesem Brief erscheint das Christentum als das, was es bei Paulus nicht ist, ja was er indirekt ablehnt... *nämlich als Religion des Buches, d. h. des Alten Testaments.* Man darf hier keinen schwächeren Ausdruck wählen ; denn alle Ausführungen im Clemensbrief, die lehrhaften, die admonitorischen und *selbst die kultisch-organisatorischen*, sind auf der Grundlage ATlicher Sprüche gegeben, die als die direkten, für die Kirche massgebenden Autoritäten gelten... Dennoch ist das Christentum *Gesetzes- und Buchreligion...* » (*Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden, Sitzungsb. preuss. Akad. Wiss., philos.-histor. Klasse*, 1928, p. 139).

(2) « Schon rein äusserlich und stöfflich stellt sich das Christentum des Briefes als Religion des AT dar. Ich zähle c. 120 ATliche Zitate und Anspielungen in dem Brief (abgesehen von den sprachlichen Reminiszensen ; der Brief selbst spricht die Sprache des AT ; sie ist ihm die religiöse Sprache), eine ungeheure Zahl » (*Einführung*, p. 66, n. 2).

(3) *I Clem.*, 32, 4.

(4) *Einführung*, p. 76.

Tel est le raisonnement. Concrètement, il réduit la foi à une « obéissance de foi », laquelle ne vaut pour justice qu'à titre d'œuvre méritant sa rétribution (1).

C'est trop clair, le contenu d'une foi ainsi conçue est tout l'opposé de la foi paulinienne : « Le passage (des chapitres XXXII et XXXIII, veut dire Harnack) montre à l'évidence combien Clément désire se mettre au diapason du grand Apôtre, mais aussi combien il en est éloigné, car celle d'entre ses paroles à laquelle il attache une importance prépondérante est la suivante : *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης* (2). » Dès lors, la question du paulinisme de Clément doit se résoudre par la négative.

Le sentiment d'Harnack sur la nature de la foi de la *I^a^ Clementis* et sa persuasion au sujet d'une prédominance, dans cette épître, d'idées empruntées à la Bible grecque sont très solidaires. Le tout ne reposerait-il pas sur des études qu'Harnack croyait solides, et qui ne le sont peut-être pas autant qu'il le pense ?

Pour ce qui concerne la langue et le style, base des affirmations sur le caractère de la *I^a^ Clementis*, Harnack renvoie au travail de son élève W. Wrede, où, dès 1891, on avançait que la langue et le style de Clément rappelleraient intentionnellement la Bible grecque (3).

---

(1) Une manière de voir semblable était exprimée par Harnack dès 1909, lorsqu'il qualifiait de superficielle la conception de la foi telle qu'elle se rencontre chez Clément ; celle-ci ne ferait que correspondre au moralisme de l'épître, lequel s'exprimerait au mieux comme une soumission aux commandements divins : « Das Organ, welches die Verbindung mit der Gottheit herstellt, ist der Glaube. Dieser aber ist dem Verfasser nur als *Glaubensgehorsam* deutlich. An den wenigen Stellen, an denen er eine tiefere Auffassung verrät, ist er so sehr von paulinischen Sprüchen abhängig, dass man zweifeln darf, ob diese tiefere Auffassung ihm selbst zum Bewusstsein gekommen ist. Allein dieser sein etwas flacher Glaubensbegriff ist der allgemeine in der werdenden Heidenkirche und entspricht ihrer moralistischen Gesamthaltung, die als *σώφρων εὐσέβεια* und als Unterordnung unter die *νόμιμα* bzw. *δικαιώματα καὶ προστάγματα τοῦ θεοῦ* am besten bezeichnet wird. Dieser Glaubensgehorsam ist mit der Demut aufs innigste verknüpft... » (*Der erste Klemensbrief, Sitzungsb. preuss. Akad. Wiss., philos.-hist. Klasse,* 1909, p. 47).

(2) *Einführung,* p. 77.

(3) *Einführung,* p. 66. — Voici comment s'exprime Wrede : « Ich habe bereits in der vorigen Abhandlung ausgesprochen, dass dieser reichliche Gebrauch des A. T. der feierlichen, lehrhaften Art des ganzen Schreibens entspreche. Weil der Brief in gewissem Sinne den Charakter einer homiletischen Arbeit und nicht bloss den eines Gelegenheitsproduktes hat, so ist es natürlich, dass seine Spra-

Il semble cependant que, plus encore que par les affirmations mesurées de Wrede, Harnack ait été impressionné par l'étude de L. Lemme sur le judéo-christianisme de l'Église primitive et de la *I^a^ Clementis* (1). Dès le début, Lemme dévoile ses antécédents, disant que si Wrede avait voulu formuler les conclusions que son travail d'exégète lui suggérait, il aurait été conduit à reconnaître sans ambages le caractère judéo-chrétien de l'épître de Clément. Il ajoute : « A l'opinion traditionnelle, j'oppose la thèse... que la lettre de Clément porte un caractère essentiellement judéo-chrétien, et que toute trace de paulinisme proprement dit y fait défaut (2). » Observons-le, est judéo-chrétien pour Lemme tout ce qui se rapporte à l'influence de l'Ancien Testament. Et il commente, comme le fera plus tard Harnack : selon Clément, déjà les ancêtres de l'Ancien Testament étaient justifiés par la foi. Dans ce cas, il ne s'agit plus seulement,

che sich der höchsten zu Gebote stehenden Form religiöser Mitteilung — denn das ist das alttestam. Schriftwort — mit besonderer Vorliebe und Geflissentlichkeit bedient » (*Untersuchungen zum ersten Klemensbrief*, Goettingue, 1891, p. 60). « Ich habe bereits in der vorigen Abhandlung ausgesprochen », dit là Wrede, en renvoyant aux pages 56 et suivantes. Or, ce qu'il dit là de plus topique se réduit à ceci : « Die römische Gemeinde... will eine Predigt halten, vielleicht will sie schreiben, wie ein Apostel schreiben würde. Diesen Charakter sucht sie ihrem Briefe nicht zum wenigsten dadurch zu geben, dass sie reichlich mit Schriftwort und Schriftbeispiel redet. » Wrede semble presque confondre, on le voit, le recours à des citations empruntées à l'Ancien Testament avec l'usage d'une langue et d'un style rappelant la Bible grecque. — Peut-être Harnack est-il encore redevable à un autre qu'à Wrede de ses opinions sur la langue et le style de la *I^a^ Clementis*. En effet, en 1909, Harnack prétendait que l'épître de Clément imiterait la Bible grecque d'une manière très visible, renvoyant, pour tout cela, à Th.-M. Wehofer, lequel allègue l'existence d'une prose d'art sémitique en vêtement grec, genre qu'on retrouverait dans divers morceaux de la littérature chrétienne antique, telle la *I^a^ Clementis*, et qui ferait fortement ressembler ces écrits à la Septante, voir A. von Harnack, *Der erste Klemensbrief, Sitzungsb. preuss. Akad Wiss.*, 1909, p. 57, n. 2. — Or, tout à la fin de son travail, Wehofer lui-même reconnaît combien lui paraît regrettable, pour les affirmations qu'il avance, l'insuffisance des connaissances de son époque quant au grec de la Septante : « Die Empfindung der Unzulänglichkeit unseres jetzigen Wissens über das Griechisch der Septuaginta macht sich auf das peinlichste geltend ; es wäre dringend Zeit, dass die litterarästhetische und philologische Forschung hier ernstlich einsetze, etwa nach dem Muster des Hatch' schen Buches » (*Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Sitzungsb. philos.-hist. Classe kaiserl. Akad. Wiss. Wien*, 143 (1901), p. 220-221).

(1) *Das Judenchristenthum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1 (1892), p. 325-480.

(2) *Art. cit.*, p. 390.

dans la *Ia Clementis*, d'un judéo-christianisme de la langue ou du style, mais d'un judéo-christianisme foncier. Il y a surtout, chez Lemme, une surabondance d'affirmations : « Il est évident que là où Clément la prononce, l'expression de justification par la foi n'a pas plus de valeur que celle d'une phrase creuse (1). » « Partout, la vraie conception de Clément est celle d'une justification par les œuvres (2). »

Que Clément ait attaché aux œuvres une importance aussi grande, on ne le voit chez aucun des exégètes plus anciens. Les dires de Wrede sur les nombreuses citations de l'Ancien Testament, et surtout sur la langue et le style, paraissent avoir convaincu Harnack, après Lemme, d'un rôle important, pour le christianisme de la *Ia Clementis*, d'éléments empruntés au judaïsme. Les affirmations audacieuses de Lemme ont dû faire le reste (3).

Ne le perdons pas de vue, outre le fait des citations, qui ne prouvent rien ni pour le sens ni pour les sources des passages issus de la plume de Clément lui-même, le seul argument allégué par Harnack repose sur les caractères de la langue et du style de la *Ia Clementis*. Or, ni Harnack ni Wrede (tout le travail de celui-ci se bornant à l'étude des citations) n'entrent dans le détail. Quant à Lemme, il paraît moins encore se soucier de démonstration. D'où vient donc la théorie du caractère judaïque de la rédaction de Clément ?

Nous retrouvons cette conviction paradoxale parmi les assertions de Renan, dans son ouvrage *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, paru en 1877 : « Tout porte à croire, écrit Renan, que Clément était d'origine juive. Sa familiarité avec

(1) *Art. cit.*, p. 427.
(2) *Art. cit.*, p. 426.
(3) Si nulle part Harnack n'a cité Lemme, cela s'explique aisément, car l'étude de Lemme n'a pas été bien reçue. En effet, en 1898, G. Uhlhorn reprochait à Lemme, en le nommant, d'avoir fait de Clément un judéo-chrétien fanatique, qui n'aurait plus eu de chrétien que le nom ; il ajoutait que les citations et les allusions à l'Ancien Testament qu'on trouve chez Clément ne le font pas apparaître nécessairement comme judéo-chrétien (*Clemens von Rom*, voir J.-J. Herzog, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., 4 (1898), p. 169). — De plus, J.-P. Bang paraissait viser Lemme quand il s'en prenait à ceux qui prétendent que Clément aurait répété les paroles de saint Paul sans les comprendre, et lui aurait repris des formules qui ne seraient que des phrases (*Studien über Clemens Romanus, Theol. Stud. u. Krit.*, 75 (1898), p. 433-435).

la Bible, le tour du style de certains passages de son épître, l'usage qu'il fait du livre de Judith et des apocryphes tels que l'Assomption de Moïse ne convient pas à un païen converti... Presque à chaque ligne, ce sont des allusions aux écrits de l'Ancien Testament... Ce qui frappe, c'est l'usage des apocryphes juifs, auxquels Clément accorde la même autorité qu'aux écrits de l'Ancien Testament... (1). »

Pas plus qu'ailleurs pourtant, on ne trouve ici de démonstration des prétendus caractères judaïques du style ou de la langue, Renan confesse même que Clément paraît peu hébraïsant (2).

Pour l'essentiel, depuis Harnack jusqu'au livre de Renan, la question de la langue et du style se présente toujours sous les mêmes apparences, et sans preuves.

Renan se trahit, et nous livre, sans doute, le secret de toute cette construction, en traitant du paulinisme de la *Ia Clementis*. « Son épître, écrit-il à propos de Clément Romain, est un bon morceau neutre, dont les disciples de Pierre et de Paul devaient se contenter également. Il est probable qu'il fut un des agents les plus énergiques de la grande opération qui était alors en train de s'accomplir, je veux dire de la réconciliation posthume de Pierre et de Paul, et de la fusion des deux partis... Pierre et Paul y sont de plus en plus réconciliés : tous deux ont eu raison ; le débat de la Loi et des œuvres est pacifié ; l'expression vague « nos apôtres », « nos colonnes » masque le souvenir des luttes passées (3). »

La formule d'un morceau neutre alliant des idées auparavant en conflit est empruntée par Renan à Baur ; dans son article du *Journal des savants,* ne parlait-il pas de « l'école sortie de la direction, d'ailleurs si souvent féconde, de Christian Baur » (4) ?

(1) *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne,* Paris, 1877, p. 313 et 334-335. — A propos du « tour du style de certains passages », la seule justification alléguée par Renan consiste à mettre en note : « Par exemple, ch. III » (*op. cit.*, p. 313). — Au début de la même année 1877, Renan était moins audacieux. En effet, dans un article du *Journal des savants* (Compte-rendu de ***Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος... αἱ δύο πρὸς Κορινθίους 'Επιστολαί... ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου,*** Constantinople, 1875), s'exprimant d'une semblable façon, il ne parlait cependant pas encore du style, il ne disait pas : « Presque à chaque ligne, ce sont des allusions aux écrits de l'Ancien Testament », et la remarque sur les apocryphes était absente (*art. cit.* p. 13).

(2) *Les Évangiles,* p. 313.

(3) *Les Évangiles,* p. 314-315 et 330.

(4) *Journal des savants,* 1877, p. 13.

Sur la question du paulinisme de la *Iª Clementis*, Renan reprend telle quelle la position de Baur, sans même songer à la modifier en raison de l'affirmation, qu'il est le premier à lancer, d'une nette prédominance, dans la doctrine de Clément, de l'Ancien Testament, ainsi que d'éléments empruntés au judaïsme.

Le fondateur de l'École de Tubingue avait retrouvé en effet dans la *Iª Clementis* deux tendances, judéo-christianisme et paulinisme, compatibles dans une certaine mesure seulement, mais qui s'y juxtaposeraient directement l'une à l'autre, en une formule unique, d'apparence neutre (1) : « La question essentielle au sujet du témoignage de la *Iª Clementis* pour l'histoire des doctrines revient à se demander dans quelle situation se trouve, l'un vis-à-vis de l'autre, chacun des deux facteurs de l'évolution historique, savoir le paulinisme et le judéo-christianisme, et comment la forme de ce rapport laisse prévoir l'évolution ultérieure jusqu'au christianisme catholique (2). »

La formule de la *Iª Clementis* serait neutre, mais dans le complexe qui ferait figure d'acte de conciliation, le judéo-christianisme prédomine : « La *Iª Clementis* n'est plus paulinienne, prétend Baur, que dans la mesure exacte où, selon les tendances déjà catholicisantes de l'époque, le paulinisme est encore compatible avec le judéo-christianisme (3). »

Or, tout ce que nous dit Baur sur le paulinisme et le judéo-christianisme, tout cela est évidemment solidaire de sa systématisation, car toutes les théories reposent sur « le *fait* (nous soulignons) que déjà les apôtres et l'âge apostolique furent divisés par la lutte du judaïsme et du paulinisme, du particularisme et de l'universalisme, que cette lutte longue et opiniâtre ne se calma que peu à peu, et qu'elle ne cessa complètement que dans la seconde moitié du second siècle, lorsque l'Église « catholique » se trouva décidément fondée » (4). En effet, Baur « crut... découvrir dans les déclarations mêmes de Paul la preuve de graves

(1) *Geschichte der christlichen Kirche*, I, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*, 3ᵉ éd., Tubingue, 1863, p. 133-134.

(2) « Die Hauptfrage ist daher auch hier, wie sich die beiden Factoren der geschichtlichen Bewegung, Paulinismus und Judenchristenthum, zu einander verhalten und wie sich an diesem Verhältnis ihre Fortentwicklung zum katholischen Christenthum weiter verfolgen lässt » (*op. cit.*, p. 130).

(3) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 2ᵉ éd., Tubingue, 1858, p. 82.

(4) E. Zeller, *Christian Baur et l'École de Tubingue*, trad. Ch. Ritter, Paris, 1883, p. 106.

dissensions, la trace des luttes ardentes que l'auteur de ces épîtres eut à soutenir avec le parti judéo-chrétien et avec les apôtres eux-mêmes. Et en rattachant à ces études toutes les autres données qu'il put recueillir sur ce parti, sur son rapport avec le paulinisme... Baur trouva... les bases sur lesquelles il établit ses grandes constructions historiques (1). »

Constructions en effet ! Quand, au cours de ses travaux, Baur demandait « que l'on quitte le point de vue pragmatique pour adopter le point de vue universel » (2), et que l'on reconnaisse que l'idée est « le principe d'action pour toute la série des phénomènes par lesquels se réalise l'histoire de l'Église chrétienne » (3), il trahissait son adhésion à la conception intellectualiste de l'histoire qu'il tenait de Hegel. Zeller n'écrivait-il pas : « Nous voyons Baur dans ses travaux sur l'histoire des dogmes se placer tout à fait au même point de vue intellectualiste que Hegel (4) » ?

* * *

Depuis Baur jusqu'à Harnack, dans ses grandes lignes, le schéma intellectualiste de Baur a été repris sans cesse, comme par tradition : sans cesse, on a considéré le paulinisme de Clément comme une quantité doctrinale aux prises avec une quantité doctrinale adverse, tendant à la supplanter. Sous cette manière de se représenter les choses, s'affirme certes la conception de l'histoire mise à la mode jadis par Hegel. Que tous les auteurs envisagent le paulinisme de Clément comme une quantité doctrinale, cela saute aux yeux quand on s'aperçoit que, chez tous, le seul passage intervenant pour savoir si Clément est paulinien est celui des chapitres XXXII et XXXIII, sur la foi et la justification. Il n'y a de différences, d'un auteur à l'autre, que dans l'idée que l'on se fait de la quantité adverse, c'est-à-dire de l'élément qui relève du judaïsme (5). Pour ce dernier point, les auteurs

(1) E. ZELLER, *op. cit.*, p. 101.
(2) E. ZELLER, *op. cit.*, p. 73.
(3) *Ibid.*
(4) *Op. cit.*, p. 57.
(5) Selon J. B. Lightfoot, pour la doctrine de la justification, dans un esprit fort compréhensif, Clément combinerait l'enseignement de Paul avec celui de saint Jacques : un christianisme légèrement judaïsant, tel celui de saint Jacques, contre-balancerait le paulinisme évident de certaines formules, au

paraissent tributaires d'une tradition qui remonte à Renan, et même à Baur.

* * *

Le vice commun à ces manières d'envisager la question, toutes solidaires des vues de Baur, consiste, à notre avis, en ce qu'elles ne situent pas le problème sur le terrain littéraire et positif, car, avant d'être une quantité doctrinale, le paulinisme est une quantité littéraire.

C'est pourquoi il faut élargir le débat. Il faut étudier dans leur contexture concrète, et à la lumière des sources dont Clément s'est servi pour les rédiger, tous les passages où Clément s'est inspiré des épîtres et de la doctrine pauliniennes. Ceci nous permettra de juger si Clément était réellement aussi porté pour l'Ancien Testament et le judéo-christianisme qu'on l'a cru. Les textes qui sont de sa plume nous le révéleront beaucoup mieux que les citations explicites intercalées dans son texte. Consacré à l'éloge de Pierre, et surtout de Paul, le chapitre V ne semble pas non plus devoir être négligé. Certains passages de l'épître de Clément méritent un intérêt particulier, surtout les chapitres LIV et LV développant le thème de l'exil volontaire, emprunté à la diatribe stoïcienne, et d'autres, assez nombreux, principalement le chapitre XXXVI, qui reprennent les formules de la gnose philosophique du temps.

* * *

---

point que Clément ne se rendrait plus compte de la signification propre de l'enseignement de saint Paul (*The Apostolic Fathers*, I, 1, 2e éd., Londres, 1890, p. 95-96 et 397). — Cette manière de voir, qui ne semble pas avoir perdu toute actualité (voir F. S. MARSH, *Dictionary of the Apostolic Church*, 2e éd., 1 (1926), p. 218, et aussi P. MEINHOLD, *Geschehen und Deutung im ersten Clemensbrief*, *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 58 (1939), p. 113, n. 3), n'est énoncée par Lightoot que sous référence à B. F. WESTCOTT, *A general Survey of the History of the Canon of the New Testament*. J. B. Lightfoot (*op. cit.*, I, 1, p. 96, n. 1) écrit en effet : « See especially WESTCOTT, *History of the Canon*, p. 25. » Or la 1re édition du livre de Westcott, parue en 1855, est postérieure à la 1re édition de la *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*, de C. Baur, parue en 1853 : on s'explique donc que Westcott en ait démarqué les idées. — Une sentence de même type que celle de Lightfoot est celle de É. REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e éd., II, Strasbourg, 1864, p. 320-322.

Les résultats de recherches importantes pour les sources de Clément de Rome ont été consignés dans le commentaire de R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe (Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungs-Band, Die apostolischen Väter, I)* (1). Nous devons beaucoup à cet ouvrage excellent.

D'habitude, il a fallu élargir la documentation donnée par ce livre. A cet effet, nous avons fréquemment consulté le recueil des *Stoicorum veterum fragmenta*, de H. von Arnim (2), pourvu d'*indices* par M. Adler (3). Nous avons beaucoup usé aussi d'éditions d'auteurs anciens munies d'un *index vocabulorum*, telle l'*editio maior* d'Épictète, par H. Schenkl (4), celle des *Hermetica*, par W. Scott (5), avec les *indices* de A. S. Ferguson (6), celle de Philon d'Alexandrie, par L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter (7), avec les *indices* de I. Leisegang (8). Pour chacun des divers sujets que nous avons dû envisager, souvent quelque étude spéciale nous a donné une abondante documentation (9).

Des lexiques tels que la Concordance des Septante, par E. Hatch et H. Redpath (10), le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de G. Kittel (11), le *Griechisch-deutsches Wörterbuch* de W. Bauer (12), ainsi que le *Greek-English Lexicon*

---

(1) Tubingue, 1920. — L'intéressant ouvrage de TH. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbriefe* (*Texte u. Unters.*, 34, fasc. 2 B), Leipzig, 1909, n'introduit, à titre de matériel de comparaison, que des documents d'un intérêt secondaire pour le présent sujet, tels des *papyri* : mieux aurait valu s'en rapporter directement aux textes philosophiques.

(2) 2e éd.,Leipzig, 1921-1935.

(3) Leipzig, 1924.

(4) Leipzig, 1916.

(5) Oxford, 1924.

(6) Oxford, 1936.

(7) Berlin, 1896 sqq.

(8) Berlin, 1930. — A l'occasion, nous nous sommes servi aussi des *Doxographi Graeci* de H. DIELS (Berlin, 1929), de l'ouvrage du même auteur, intitulé *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5e éd., Berlin, 1934-1935), avec les *indices* de W. KRANZ (Berlin, 1937), ainsi que des *Tragicorum Graecorum fragmenta*, par A. NAUCK (2e éd., Leipzig, 1889).

(9) Nous indiquerons ces études aux endroits opportuns.

(10) Oxford, 1897 et 1906.

(11) Stuttgart, 1933 sqq.

(12) Berlin, 1937.

de Liddell-Scott (1) nous ont fourni des indications très précieuses.

* * *

Ce nous est un devoir fort agréable de dire notre vive gratitude envers nos maîtres de la Faculté de Théologie et de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Nous songeons surtout à M. le professeur Cerfaux, qui fut toujours pour nous un guide dévoué. A son intérêt pour les vicissitudes de la foi paulinienne, nous devons d'avoir entrepris l'étude du présent sujet ; à tous les moments qui suivirent, sa vigilance attentive ne nous a jamais été mesurée. Nous lui savons gré aussi, ainsi qu'à M. W. Peremans, professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres, d'avoir bien voulu accueillir notre travail dans leur collection des *Studia Hellenistica*. Que M. A. Torhoudt, maître de conférences à la même Faculté, soit remercié à son tour d'avoir revu, très obligeamment, épreuves et tables, avec une attention toujours en éveil.

Louis SANDERS.

(1) Nouv. éd., Oxford, 1925 sqq.

CHAPITRE PREMIER

LE PANÉGYRIQUE DE SAINT PAUL

Deux fois seulement, Clément fait allusion à Paul en termes exprès, d'abord au chapitre V, où il se réfère au martyre des Apôtres de la ville de Rome, ensuite au chapitre XLVII, où il rappelle à ses correspondants l'épître qu'ils ont reçue jadis du « bienheureux Paul ». Nous ne nous occupons ici que du chapitre V.

Quelques phrases assez brèves visent les Apôtres Pierre et Paul. Après une introduction où ils sont qualifiés ensemble d'« athlètes de ces derniers temps et de nobles exemples de notre génération », Clément prononce séparément leur éloge. Nous croyons utile de reproduire ici ce texte qui va nous retenir assez longtemps.

Ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. 2 διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. 3 λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· 4 Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. 5 διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν, 6 ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, 7 δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.

On aura remarqué les répétitions du mot *ζῆλος*, appuyé d'autres mots synonymes. On aura été frappé aussi de voir les Apôtres

qualifiés d'athlètes ; ils ont lutté (ἤθλησαν) ; Paul a remporté le prix dû à son endurance (ὑπομονῆς βραβεῖον).

Recherchons la valeur de tous ces termes, et en premier lieu celle du mot ζῆλος et de ses synonymes.

ARTICLE PREMIER

Le contexte littéraire de l'éloge des Apôtres

La haine, — nous traduirons provisoirement le mot ζῆλος par « haine », — tient dans ce contexte un rôle important. C'est à cause des entreprises de la haine que Pierre et Paul ont rencontré leurs épreuves. Avant de mettre en scène les Apôtres, dès le chapitre III, Clément avait rappelé tous les maux causés de même dès l'Ancienne Alliance.

§ Ier. — *Les répétitions du terme ζῆλος et de ses synonymes.*

1. *Le procédé de la diatribe cynico-stoïcienne.*

On l'a constaté, au cours des chapitres III à VI, Clément multiplie les mots ζῆλος, ἔρις, φθόνος (1).

Tout le monde sait que les prédicateurs cyniques du Ier siècle de notre ère aimaient enseigner la vertu par une sorte d'entraînement ; la conviction de l'esprit devait résulter de la répétition d'une même idée (2).

C'est ainsi que l'enseignement moral de Musonius, un de leurs plus dignes représentants, à Rome, au Ier siècle de notre ère, s'accompagnait de force répétitions. Tel ce passage, consacré à la vertu de justice : « Il convient à un roi, ou plutôt il lui est nécessaire, de récompenser ses sujets de leurs actions conformes à la justice (*τὰ δίκαια*), et ce d'une telle ma-

---

(1) Voici dans quel ordre se répètent chez Clément, ch. III-VI, tous ces mots caractéristiques : *ζῆλος καὶ φθόνος, ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος τε καὶ αἰχμαλωσία*... (3, 2) ; *ζῆλος καὶ φθόνος*... (4, 7) ; *διὰ ζῆλος*... (4, 8) ; *ζῆλος*... (4, 12) ; *διὰ ζῆλος Δαυὶδ φθόνον ἔσχεν*... (4, 13) ; *διὰ ζῆλον καὶ φθόνον*... (5, 2) ; *Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον*... (5, 4) ; *διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος*... (5, 3) ; *πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους διὰ ζῆλος παθόντες*... (6, 1) ; *διὰ ζῆλος*... (6, 2) ; *ζῆλος*... (6, 3) ; *ζῆλος καὶ ἔρις*... (6, 4).

(2) Voir L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (*L'Évolution de l'humanité*, 13), Paris, 1923, p. 200-201, et surtout R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (*Forsch. Relig. u. Lit. A. u. N. Testam.*, 13), Goettingue, 1910, p. 47-48.

nière que personne n'ait rien de plus ni de moins que ce qu'il mérite, et que l'honneur et le châtiment soient réservés à ceux qui en sont dignes. Mais comment pourrait-on réaliser cet idéal sans être juste (δίκαιος) soi-même ? Et comment quelqu'un pourrait-il être juste (δίκαιος), sans connaître d'expérience la justice (δικαιοσύνην) ? Or, pour arriver à cela, il faut que le roi s'adonne à la philosophie, car, apparemment, il ne connaîtra ni la justice ni ce qui est juste (δικαιοσύνην καὶ τὸ δίκαιον), aussi longtemps qu'il ne s'adonnera point à la philosophie (1). »

Pour recommander la retenue, ou modération (σωφροσύνη), cette autre vertu essentielle du stoïcisme, Musonius use du même procédé de répétition : « Il faut... que le roi lui-même ait de la retenue (σωφρονεῖν), pour qu'il gouverne avec modération (σωφρόνως), et pour que ses sujets soient gouvernés avec ordre, il faut aussi qu'il les rende modérés, de sorte que ni le roi ni ses sujets ne s'adonnent à des désordres, car les désordres sont funestes au chef comme au particulier. Comment en effet le roi lui-même pourrait-il avoir de la retenue (σωφρονήσειε), sans se donner la peine de dominer ses passions ? S'il est immodéré lui-même, comment pourrait-il rendre les autres modérés (σώφρονας) ? Et qu'une science autre que la philosophie conduise à la modération (σωφροσύνην), il ne serait pas légitime de le dire (2). »

Que ces répétitions ne doivent pas être considérées comme un effet du hasard, en d'autres mots, que dans la diatribe le procédé de la répétition ait été employé à dessein, on achèvera de s'en convaincre en lisant ces lignes de Sénèque, qui fut un des plus fidèles représentants de la diatribe chez les Latins (3) : *Infelix est Mucius, quod... quid ergo ? felicior esset si... infelix est Fabricius, quod... quid ergo ? felicior esset si... infelix est Rutilius, quod... quid ergo ? felix est L. Sulla, quod... feliciorem ergo tu Maecenatem putas...* (4). L'usage de l'artifice se prolonge encore très loin dans le contexte (5).

Le retour périodique des mêmes éléments donne au développement une sorte de rythme et de solennité oratoire. C'est exactement, avec le procédé, le style de Clément dans le passage que nous analysons.

---

(1) Fr. 8.

(2) *Ibid.*

(3) P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (*Handbuch zum Neuen Testament*, I, 2-3), 2e et 3e éd., Tubingue, 1912, p. 79.

(4) *De prov.*, 3, 5-10.

(5) *Inimicitiae potentium graves sunt... grave est a deterioribus honore anteiri... grave est civilibus bellis interesse... grave est manus sibi afferre... (De prov.*, 3, 14).— Sur ce procédé littéraire, on consultera avec fruit R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 47-48, P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 75 sqq., et A. D. Nock, *Sallustius concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, 1926, p. XXVII-XXIX.

2. *Les expressions consacrées par l'usage.*

La répétition des expressions *ζῆλος*, *ζῆλος-φθόνος*, *ζῆλος-ἔρις* est un lieu commun dans la littérature grecque.

Déjà chez Démocrite d'Abdère, qui vivait au Ve et au IVe siècle avant l'ère chrétienne, se rencontre, comme chez Clément, le couple de mots *ζῆλος-φθόνος* : « T'en tiens-tu à ces dispositions-là, tu vivras plus heureux, et dans ta vie tu n'éviteras pas peu de ces démons maudits, l'envie, la jalousie et l'inimitié (*φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην*) (1). »

Chez Platon, la même formule se rencontre fréquemment dans le *Philèbe*. Le couple *ζῆλος-φθόνος* a sa place toute trouvée dans une liste des mauvaises passions de l'âme, à côté de la colère, de la crainte, du désir, de la tristesse et de l'amour : *'Οργὴν καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρῆνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καὶ ὅσα τοιαῦτα* (2). Ailleurs, ce même couple est flanqué de vices aussi odieux, l'orgueil et l'injustice : « Dans toute société où l'on ne connaît ni l'opulence, ni l'indigence, les mœurs doivent être très pures : car ni le libertinage, ni l'injustice, ni la haine, ni l'envie ne sauraient s'y introduire (*οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται*) (3). »

Lysias connaît le même couple : « Ces derniers temps, écrit-il, éclata entre les Grecs une guerre causée par la haine et l'envie (*διὰ ζῆλον τῶν γεγενημένων καὶ φθόνον τῶν πεπραγμένων*) (4). »

Nous retrouvons des groupements analogues chez Hérodien : « Dans la jalousie et les querelles entre les uns et les autres, dans la haine et la division des compatriotes (*ζήλῳ καὶ ἔριδι τῇ πρὸς ἀλλήλας φθόνῳ τε καὶ καθαιρέσει τῶν ὁμοφύλων*) (5). »

Les contextes analysés le montrent, ces expressions ne désignent pas la seule jalousie, mais englobent tous les mauvais sentiments et passions. Il ne suffit pas de traduire par « jalousie », il faut dire « envie » à tout le moins, « haine » aussi.

D'ailleurs, quand Clément répète à loisir les mots *ζῆλος*, *ζῆλος-φθόνος*, *ζῆλος-ἔρις*, il ne fait que reprendre un lieu commun consacré dans la littérature grecque. L'intention tombe

---

(1) Fr. 191.

(2) *Phileb.*, 47 E. Quelques lignes plus loin, on peut lire la même énumération : *Phileb.*, 50 C.

(3) PLATON, *Leg.*, III, 679 C, d'après trad. É. SAISSET, VIII, Paris, s. d., p. 158. — Chaque fois que nous aurons cru devoir modifier la traduction que nous avons utilisée, nous indiquerons : « d'après trad. »

(4) *Or.*, 2, 48, d'après trad. L. GERNET et M. BIZOS (*Coll. des Univ. de France*), Paris, 1924, p. 56.

(5) *Ab exc. d. Marci*, III, 2, 7. Il s'agit de soulèvements qu'a provoqués l'annonce d'une victoire, en raison de l'envie que les Grecs se portent entre eux.

alors sur l'ensemble des expressions répétées, et elle réagit sur la signification des autres. On aurait tort de songer à presser le sens de chacune d'entre elles (1). D'ailleurs, il fallait les interchanger par souci de variété. Qu'au cours des répétitions, Clément ait passé d'une expression à une autre, cela n'importe guère au sens.

Toutes ces répétitions ne sont donc que procédé de la diatribe.

---

(1) M. O. Cullmann comprend les choses autrement. Il écrit : « Jusqu'à présent on n'a pas assez mis en avant ce terme de « jalousie », sur lequel Clément met l'accent avec tant d'insistance. Trop souvent on l'a identifié, pour le sens, avec le mot « haine » ... Le mot a pourtant ici un sens très précis. Dans les quatre chapitres qui nous occupent [il s'agit des chapitres III à VI], Clément use de trois synonymes pour désigner la jalousie : 1° *ζῆλος*, qui est le plus employé et apparaît seize fois dans notre passage ; 2° *φθόνος*, qui apparaît quatre fois ; 3° *ἔρις*, qui revient trois fois. Chacun de ces termes donne le sens très précis de jalousie » (*Les Causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain, Revue d'hist. et de philos. relig.*, 10 (1930), p. 296). — Or ce sens « très précis » n'est nullement celui qui revient couramment aux mots *ζῆλος, φθόνος, ἔρις*. En effet, le mot *ζῆλος*, qui peut se traduire parfois par « jalousie », dans bien d'autres cas désigne des sentiments certainement plus malveillants : « Aux pas de tous les misérables humains s'attachera le *ζῆλος*, au langage amer, au front haineux, qui se plaît mal (*ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασι δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει, στυγερώπης*) » (HÉSIODE, *Opera et dies*, 195-196, d'après trad. P. MAZON (*Coll. des Univ. de France*), Paris, 1928, p. 93). N'est-ce pas là plutôt de la haine et de l'envie haineuse que de la jalousie ? Quant à *φθόνος*, ce mot désigne habituellement la malveillance envieuse, ou même la malice tout simplement (LIDDELL-SCOTT 8e éd.). Le mot *ἔρις* désigne pour sa part les contentions, querelles, rixes, et batailles (LIDDELL-SCOTT). — Dans le texte de Clément, la signification de ces mots ne peut pas se restreindre à la seule jalousie, mais elle comprend d'une façon générale tous les mauvais sentiments et passions. En effet, dès le chapitre III, § 2, *ζῆλος-φθόνος* semble équivaloir aux mots qui suivent, *ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία*. Clément glisse donc de la jalousie et de l'envie aux querelles et séditions, puis aux persécutions, au tumulte, et pis encore : toute une gamme de malheurs, jusqu'aux plus terribles calamités, sont mis sur le même pied que le *ζῆλος*. En outre, comme on l'a vu tout à l'heure, dans le cadre du thème de la répétition, les mots sont appliqués à des exemples nombreux, fort différents les uns des autres : la signification devra donc en prendre une certaine souplesse. — Suivant M. Cullmann, le chapitre V de la *Ia Clem.* viserait des événements très déterminés : il y aurait eu, dans la communauté chrétienne de Rome, des rivalités entre « pétriniens » et « pauliniens ». Celles-ci se seraient terminées par une issue fatale pour les Apôtres. Ainsi précisément s'expliquerait la fin abrupte du livre des Actes : Luc se serait arrêté pour éviter de raconter une nouvelle controverse, fort semblable à celle d'Antioche (*art. cit.*, p. 298-300). — Remarquons-le, toute cette construction repose sur le « sens très précis » reconnu au mot *ζῆλος* et aux mots apparentés.

§ 2. — *La série d'exemples.*

1. *Les exemples anciens.*

Invoquer des anecdotes avec enseignement moral, dérouler toute une chaîne d'exemples, comme le fait Clément, voilà encore un procédé de la diatribe contemporaine.

On peut lire dans Musonius une fort longue série d'exemples anciens, dont le but est de chanter les bienfaits de l'exil : « Autrefois déjà, l'exil a été vraiment utile à certains, comme à Diogène, lequel, grâce à l'exil, de simple particulier est devenu philosophe. Au lieu de rester fixé à Sinope, il vint habiter la Grèce. Mais par sa pratique de la vertu, il y apparut fort différent des philosophes ordinaires. A d'autres, perclus de maladie en raison de la lâcheté et de la délicatesse sensuelle de leur vie, l'exil a procuré la force, car il les a contraints à vivre d'une manière plus virile. Nous en connaissons aussi qui, grâce à l'exil, ont été débarrassés de maladies chroniques, comme il arriva d'aventure à Spartiacus, ce Lacédémonien, qui, souffrant de la poitrine depuis longtemps, était sujet à des crises fréquentes, et ce à cause de sa mollesse. Quand il cessa d'être aussi délicat, il cessa aussi de souffrir... Ulysse, certes, de tous les exilés, était dans la situation la plus malheureuse, car il était seul, nu et naufragé. De plus, il avait abordé chez des gens dont il était inconnu, les Phéaciens. Or, il parvint à s'acquérir là de grands biens. Thémistocle s'enfuit de chez lui, non seulement pour aller chez ceux dont il n'était pas l'ami, mais chez un peuple ennemi et barbare, les Perses. N'empêche qu'il y reçut en présent trois villes, Myunte, Magnésie et Lampsaque, dont il put tirer sa subsistance désormais. Spolié de tout son avoir par Denys le Tyran lorsqu'il fut chassé de sa patrie, Dion de Syracuse s'enrichit tellement, une fois exilé, qu'il put nourrir une armée de mercenaires, avec laquelle il marcha sur la Sicile, et la délivra du tyran (1). »

A son tour, Télès mettait en scène divers personnages de la Fable et de l'histoire, tels Phénix de Dolopie, Thémistocle, Lycinus, enfin Hippomédon le Lacédémonien : « L'exil nous prive-t-il donc des biens extérieurs ? N'est-il pas vrai que, sous ce rapport-là, pour un grand nombre d'hommes, les circonstances se montrèrent bien plus brillantes une fois qu'ils furent exilés ?... N'est-il pas vrai que, chassé de Dolopie sous le règne d'Amyntor, Phénix se réfugia en Thessalie ? J'y ai trouvé Pélée, dit-il alors avec le poète, et il ajoutait : Il m'a rendu opulent, et m'a donné d'être traité avec honneur par un peuple nombreux. Quant au fameux Thémistocle : Mon cher enfant, dit-il à son âme, nous serions perdus maintenant, si nous ne l'étions déjà. Or voilà qu'ensuite il est dans une grande abondance de richesses. De quels biens l'exil nous prive-t-il donc ? Ou de quel mal l'exil se fait-il le complice ? Pour ma part, je ne le vois point. Quant à nous, souvent nous nous ruinons par notre propre faute, que nous soyons

(1) Fr. 9.

envoyés en exil ou que nous restions chez nous. L'on a coutume de dire au sujet des exilés : Ils n'exercent pas l'autorité, on n'a point confiance en eux, ils manquent même de confiance en eux-mêmes. Alors que certains parmi eux se voient confier des villes par les rois ! Parfois des peuples entiers leur sont attribués, parfois ils reçoivent des présents importants et de fortes pensions. Le célèbre Lycinus, qui était un exilé, venu d'Italie, n'était-il pas, chez nous, à la tête d'une garde ? N'était-il point aussi l'objet de la confiance d'Antigone ? Et nous qui n'avons pas quitté notre pays, n'avons-nous pas rendu la pareille à Lycinus ? Hippomédon le Lacédémonien, mis par la suite à la tête de la Thrace par Ptolémée, n'a-t-il pas eu pour compagnons Chrémonidès et Glaucus, ces Athéniens ? Pour ne plus te parler de choses anciennes, je te raconterai ce qui se passe sous nos yeux... (1). »

Sur le sujet de la pauvreté, le même Télès nous rapporte cette série d'anecdotes : « On prétend que dans les villes les riches sont l'objet de plus d'honneur que les pauvres. Ceux qui parlent ainsi me paraissent ne pas saisir qu'Aristide, le plus pauvre des Athéniens, était cependant le plus honoré. Ils paraissent ignorer aussi qu'au moment où les Athéniens voulaient qu'on fixât les tributs que devraient payer les villes, ils y préposèrent cet homme-là, se disant que personne ne ferait les évaluations avec plus de justice. Ils oublient encore que Callias, le plus riche des Athéniens, se donnait plus volontiers pour l'intime d'Aristide qu'Aristide ne se faisait passer pour l'ami de Callias : Aristide rougissait bien plus de la richesse de Callias que Callias de la pauvreté d'Aristide. Et derechef, qui fut plus honoré que Lysandre le Spartiate, ou jugé digne de plus grands honneurs ? Et encore celui-là ne parvint pas à placer ses filles, même en les laissant pour rien (2). »

Toujours pour la pauvreté, Télès rappelle l'exemple de ces riches qui, faute de détachement et de liberté d'esprit, ne surent point jouir de leurs richesses, tel Priam qui n'osait pas siéger sur son trône, mais s'asseyait à terre, tel aussi Tantale, qui vécut éternellement dans le supplice qu'on sait (3).

Toutes ces séries d'anecdotes ont pour fin d'illustrer un enseignement moral. Ce procédé était des plus usuels dans la tradition de la diatribe (4). Employé à l'époque de Clément de Rome par Musonius et par Plutarque, il se rencontrait déjà dès le IIIe siècle avant notre ère chez le cynique Télès. Ce dernier auteur, dont l'ancienneté garantit la fidélité aux intentions

(1) Stobée, *Ecl.*, III, 40, 8.
(2) Stobée, *Ecl.*, IV, 32 (1), 21.
(3) Stobée, *Ecl.*, IV, 33, 31.
(4) Voir R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 50-51.

des fondateurs de la diatribe, nous a conservé une image des plus fidèles de ce genre littéraire (1).

C'est un procédé de la diatribe, incontestablement, que Clément met en œuvre aux chapitres III à VI, lorsque, dans son exhortation, il dépeint les méfaits du ζῆλος par l'accumulation d'exemples anciens. Les prédicateurs de la diatribe puisaient dans le passé profane ; Clément emprunte aux fastes religieux : la Bible grecque. Le ζῆλος, dit-il, a fait que Caïn tuât Abel son frère, le ζῆλος a fait que notre père Jacob se dérobât à la vue de son frère Esaü, le ζῆλος a fait que Joseph fût poursuivi jusqu'à la mort, le ζῆλος a obligé Moïse à s'enfuir d'auprès du Pharaon...

2. *Les exemples contemporains.*

Nous l'avons vu tout à l'heure, après avoir aligné une longue série d'exemples anciens, le cynique Télès finit par dire : « Pour ne plus te parler de choses anciennes, je te raconterai ce qui se passe sous nos yeux... (2). »

C'est donc encore une fois avec une étonnante fidélité aux procédés de la diatribe que Clément écrit au début du chapitre V : « Pour en finir avec les exemples anciens, venons-en aux athlètes de ces derniers temps, prenons les nobles exemples de notre génération. »

ARTICLE II

LE SOUVENIR DE LA VIE ET DU MARTYRE DE L'APÔTRE

§ 1er. — *Les luttes de l'Héraclès idéalisé.*

Les expressions dont se sert Clément à propos des combats des Apôtres : ἀθλητής, ἀθλεῖν, ces expressions rappellent celles qui qualifient l'Héraclès des Cyniques et des Stoïciens, ce héros qui luttait pour la vertu (3).

Oserions-nous soupçonner une accointance précise de notre

---

(1) Voir R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 6.

(2) STOBÉE, *Ecl.*, III, 40, 8 ; voir également ici plus haut, p. 7.

(3) Pour la documentation sur l'athlétique, voir E. NORDEN, *In Varronis saturas menippeas observationes selectae, Jahrbücher für classische Philologie... hgg. von A. Fleckeisen*, suppl. 18 (1892), p. 298 sqq.

lettre avec le monde stoïcien ? Les Cyniques avaient idéalisé Héraclès : celui-ci valait alors bien mieux que les athlètes du stade. Il était fort différent d'eux, grâce à l'austérité de sa vie. Selon Dion Chrysostome, parlant au nom de la tradition cynique, « Héraclès parcourut l'Europe et l'Asie tout entière, n'étant en rien l'égal de ces athlètes-là (*ὅ γε Ἡρακλῆς περιῄει τὴν Εὐρώπην καὶ τὴν Ἀσίαν ἅπασαν, οὐδὲν ὢν τούτοις ὅμοιος τοῖς ἀθληταῖς*) (1). » Ailleurs, le même Dion Chrysostome parlait de « ceux qui enduraient de grandes souffrances pour la vertu, comme, disait-il, on prétend qu'Héraclès et Thésée l'ont fait, ainsi que les autres demi-dieux et héros (*πόνους μεγάλους πονησάντων ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς, ὥσπερ Ἡρακλέα φασί*) » (2).

Pour Épictète, Héraclès est aussi le modèle de ceux qui luttent pour la vertu : « Qu'aurait été Héraclès, s'il avait dit : Ah, pourvu qu'il n'arrive pas à ma rencontre un grand lion, un grand sanglier, ou des hommes qui ressemblent à des bêtes sauvages ! Que t'importe en effet ? S'il se présente à toi un grand sanglier, tu en livreras un plus grand combat (*μεῖζον ἆθλον ἀθλήσεις*) ; s'il se présente à toi des méchants, tu débarrasseras la terre de malfaiteurs (3). »

Apulée de Madaure nous a conservé le souvenir des luttes du philosophe cynique Cratès de Thèbes contre les défauts des hommes. C'étaient, disait-il, des luttes à la manière d'Hercule : « Ce qu'Hercule jadis, au dire des poètes, fut pour les monstres malfaisants, hommes et bêtes, qu'il dompta par sa vertu, et dont il purgea la surface de la terre, Cratès le fut pour la colère, l'envie, l'avarice, la débauche ; tous les monstres et toutes les tares de l'âme humaine, ce philosophe en fut l'Hercule (4). »

Cette idéalisation d'Héraclès remonte peut-être à Antisthène ; en tous cas, les Cyniques et les Stoïciens ont développé avec prédilection le thème de l'Héraclès souffrant. Héraclès était leur

(1) *Or.*, 8, 29. On lira tout le passage de Dion, *Or.*, 8, 26-30.

(2) *Or.*, 31, 16. La vertu de ce héros le divinisait en quelque façon : « En raison de sa vertu, le fils d'Alcmène et d'Amphitryon (c'est ainsi que Cornutus, philosophe stoïcien du Ier s. de notre ère, qui enseigna dans la ville éternelle, appelle Héraclès) fut jugé digne du nom même de dieu, parce que ses caractères divins étaient devenus inséparables de ce qu'on rapportait au sujet de sa qualité de héros » (CORNUTUS, *Theolog. Gr.*, 31).

(3) *Diss.*, IV, 10, 10, d'après trad. V. COURDAVEAUX, Paris, 1862, p. 425.

(4) *Florida*, 22, trad. P. VALLETTE *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1924, p. 171.

patron dans leurs luttes morales, comme il était celui des athlètes dans les luttes du stade (1).

§ 2. — *Les luttes de la vertu.*

Selon Épictète, Diogène avait conscience d'imiter Héraclès quand il endurait courageusement la fièvre, et surmontait tous les embarras de la vie. Cela même était l'occasion de donner l'exemple d'une vertu à nulle autre pareille: « De quoi le Cynique se serait-il plaint, en effet ? De la dignité qu'il conservait ?... De l'éclat plus grand que recevait sa vertu (2) ? » A ce sujet, il faut citer aussi ces autres lignes, qui sont de Démétrius le Rhéteur : « A Olympie, au moment où l'hoplite faisait la course, courant à sa rencontre, Diogène lui criait en face que, sur le terrain des luttes Olympiques, lui-même Diogène surpassait tous les hommes pour l'excellence de la vertu (*νικᾶν... καλοκἀγαθίᾳ*) (3). » Les anciens étaient donc persuadés que les luttes morales de Diogène faisaient éclater sa vertu (4).

Témoin, comme Épictète, des milieux romains, Sénèque attachait aux luttes morales une portée semblable. Prenant exemple sur les luttes des athlètes, il disait : « L'athlète qui n'a point encore été contusionné ne saurait apporter une grande résolution au combat : cela n'appartient qu'à celui qui a versé son sang, à qui on a cassé les dents, qui, étant jeté à terre, a soutenu son ennemi sur son corps et, sans perdre courage, s'étant relevé plus animé qu'auparavant, s'en revient au combat, enflé d'espérance. Pour continuer la comparaison, pour vous, la fortune a eu souvent le dessus. Mais bien loin de vous rendre, vous vous êtes dérobé de dessous elle, et vous vous êtes présenté plus vif qu'auparavant, car la vertu prend de nouvelles forces, quand elle

(1) Sur les luttes de l'Héraclès idéalisé, patron des Cyniques, on consultera R. HELM, art. *Kynismus*, PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 12 (1924), col. 3 sqq., E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, 5e éd., Leipzig, 1922, p. 261, et aussi C. HAHN, *De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes*, Homburg, 1896, p. 38-47.

(2) *Diss.*, III, 22, 59, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 300.

(3) *De eloc.*, 260.

(4) Que Diogène ait estimé les luttes de la vertu, ces lignes de Stobée en témoignent aussi : *Διογένης ἔλεγε διαπαλαίοντας μὲν πολλοὺς ὁρᾶν καὶ διατρέχοντας, διακαλοκἀγαθιζομένους δὲ οὔ* (*Ecl.*, III, 4, 111).

est attaquée (1). » Et ailleurs, dans un contexte du même genre : « Nous voyons les athlètes soigneux de leur vigueur provoquer les plus rudes champions et exiger que leurs entraîneurs déploient toutes leurs forces contre eux : ils s'offrent sans broncher aux coups et aux horions et, quand ils ne trouvent pas d'égal, s'attaquent à plusieurs rivaux à la fois. Sans adversaire, le courage s'étiole ; sa puissance, sa valeur n'éclatent qu'autant que les circonstances lui permettent de faire ses preuves (2). »

Aussi, d'après les auteurs de la diatribe, ceux qui savent lutter avec courage contre les souffrances donnent de leur vertu un témoignage irrécusable. La doctrine est dans Stobée, parmi les extraits des Stoïciens : « Aucun des lâches n'envisage les souffrances avec résolution (*οὐδένα δὲ τῶν φαύλων ἀνυπόπτως ἔχειν πρὸς τὸν πόνον*) (3). »

Appliqué aux Apôtres, le thème de la lutte morale fait donc ressortir l'excellence de leur vertu.

§ 3. — *Les luttes de la δικαιοσύνη.*

A côté du lion, de l'hydre, du cerf et du sanglier, l'Héraclès allégorisé des Cyniques et des Stoïciens avait pour adversaires les gens malhonnêtes et brutaux : « Que crois-tu donc, demande Épictète, que fût devenu Héraclès, s'il n'y avait pas eu le fameux lion, et l'hydre, et le cerf, et le sanglier, et plus d'un homme inique et cruel, qu'il a chassé, et dont il a débarrassé la terre(4) ? ».

---

(1) *Ep.*, 13, 2-3, d'après trad. PINTREL *(Bibliothèque du bibliophile)*, I, Lyon, 1921, p. 39.

(2) *De prov.*, 2, 3-4. — A l'époque de Clément, depuis longtemps déjà, les milieux romains devaient connaître les luttes morales à la manière des Stoïciens, à témoin ce fragment de la *Satire Ménippée* de VARRON (116-27 avant J.-C.), qui porte pour titre *ΤΑΦΗ ΜΕΝΙΠΠΟΥ* : « Dans un stade de papier (à savoir, celui où court la plume), figure une épitaphe suivant laquelle un homme délicat aurait lutté de luttes morales, se plaisant davantage au pancrace des Stoïciens, qu'à celui des athlètes » *(In charteo stadio epitaphion agona quo quis certasset animo bellus homo, magis delectatus Stoicorum pancratio quam athletarum)*. Voir ce texte chez NONIUS MARCELLUS, *De compendiosa doctrina*, fr. 519. — Selon Xénophon (*Cyneg.*, 12, 17), l'endurance dans les luttes de la vie prouve la vertu : « C'est par ceux qui travaillent que toutes choses utiles sont procurées aux hommes, ils valent donc mieux que d'autres, ceux qui veulent prendre de la peine (*διὰ δὲ τῶν πονούντων ἅπασαι αἱ ὠφέλειαι τοῖς ἀνθρώποις ηὕρηνται· ἀμείνους οὖν οἱ θέλοντες πονεῖν*). »

(3) *Ecl.*, II, 7, 11 K (*St. vet. fr.*, III, n° 683).

(4) *Diss.*, I, 6, 32, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 23.

Débarrassant le monde de l'injustice et de l'impiété (1), Héraclès fait en même temps office d'introducteur de la justice et de la piété. Ainsi le représente Épictète : « Dieu... ne veut pas que je vive dans la mollesse ; mais il ne l'a pas donné davantage à Héraclès, son propre fils. C'était un autre qui régnait sur Argos et sur Mycènes ; la part d'Héraclès était l'obéissance, les travaux, les épreuves. Mais Eurysthée était ce qu'il était, et ne régnait pas plus réellement sur Argos et sur Mycènes qu'il ne régnait sur lui-même ; tandis qu'Héraclès, par toute la terre et par toute la mer, était véritablement roi, véritablement chef, réparant l'injustice et l'iniquité, amenant avec lui la justice et la piété (*καθαρτὴς ἀδικίας καὶ ἀνομίας, εἰσαγωγεὺς δὲ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος*) (2). »

La vieille tradition hellénique se représentait la justice comme portant en elle toutes les vertus. Les vers célèbres de Théognis en témoignent : « Toutes les vertus sont comprises dans la justice : si tu es juste, tu es homme de bien (3). »

Cette idée reviendra fréquemment. Moralistes, les Cyniques se la sont appropriée. D'après un scoliaste d'Homère, déjà Antisthène disait que, quelque action que pose le sage, il met en œuvre la vertu tout entière : la vertu est donc une et indivisible (4). Selon Isocrate, certains exposent « avec abondance que le courage, la sagesse et l'esprit de justice ne sont qu'une même vertu » (5). Diogène ne paraît pas avoir enseigné autre chose : « Celui qui possède la justice dans son âme, disait-il, n'est pas seulement utile aux autres, bien plus, il l'est aussi à lui-même, car il n'est pas tenté de se faire du tort à soi-même, de quelque façon que ce soit (6). »

---

(1) ÉPICTÈTE, *Diss.*, III, 26, 32. Voir encore *Diss.*, II, 16, 44 : *Ἡρακλῆς... καθαίρων ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν.*

(2) *Diss.*, III, 26, 31-32, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 343-344.

(3) *ἐν δὲ δικαιοσύνηι συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν, πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός... δίκαιος ἐών* (*Sent.*, 147-148, trad. P.-CH. LÉVESQUE, voir *Moralistes anciens... traduits du grec* (*Bibliothèque des philosophes et des historiens grecs*), Paris, 1840, p. 478). Voir aussi G. SCHRENK, art. *δίκη*, *Theol. Wörterb.*, 2(1935), p. 181-182.

(4) *Scholia Lips.*, XI, voir A. WINCKELMANN, *Antisthenis fragmenta*, Zurich 1842, p. 28.

(5) *Or.*, 10,1, trad. É. BRÉMOND *(Coll. des Univ. de France)*, I, Paris, 1928, p. 164.

(6) STOBÉE, *Ecl.*, III, 9, 46.

Du fond de sa pauvreté volontaire, Cratès s'adresse aux Muses :

Je ne veux pas rassembler des richesses fabuleuses, bonheur d'un escarbot doré,
En cherchant avec ardeur, en guise de biens, des richesses de fourmi,
Mais je veux avoir part à la justice (δικαιοσύνης μετέχειν), et rassembler des richesses
Fécondes, d'acquisition facile, et d'un grand prix pour la vertu (1).

La diatribe stoïcienne s'assimile l'idée à son tour. Dans les lignes d'Épictète qu'on a lues tout à l'heure, Héraclès était qualifié d'introducteur de la justice et de la piété : là aussi, la justice est le résumé de toutes les vertus (s'opposent à elle, pour Épictète, l'injustice et la transgression des lois, c'est-à-dire toute espèce de mal) ; pour assurer une entière perfection morale, la justice n'a plus besoin que d'être complétée par la piété envers les dieux (2). Chez Épictète, ce qui est juste (τὸ δίκαιον) équivaut simplement au τὸ καλόν, ἀγαθόν, πρέπον (3), en un mot, à ce qui est vertueux (4).

Suivant Eusèbe de Césarée, la doctrine d'Héraclès s'énonce comme suit : « La vertu est un bien puissant et magnifique, auquel, en fait de bonheur, rien ne fait défaut (5). » Aussi la justice éclatante dont resplendit le disciple d'Héraclès équivaut à une victoire qui le fait passer pour l'homme le plus heureux de la terre. Selon cette même doctrine, « l'homme le plus juste, tout comme s'il était un athlète victorieux, comme par le ministère d'un héraut, et par un de ceux qui aurait une voix des plus fortes, est proclamé le plus heureux, car il récolte le fruit du bonheur à même sa propre justice (6). »

D'après la tradition de la diatribe, les luttes d'Héraclès consistaient donc en des luttes pour la justice, résumé de toute vertu, et ses victoires en des victoires de la justice et du bonheur (7).

---

(1) En traduisant ainsi, on suit les leçons qu'adopte H. Diels (*Poetarum Graecorum fragmenta*, III, 1, Berlin, 1901, p. 220), à savoir à la première ligne κανθάρου ὄλβον, et non κανθάρου οἶτον, et à la troisième ligne πλοῦτον ἀγινεῖν, et non πλοῦτον ἀγείρειν. Le texte se trouve chez Julien, *Or.*, 6, 199 D -200 A, et aussi *Or.*, 7, 213 B.

(2) G. Schrenk, *art. cit.*, p. 194-195.

(3) *Diss.*, I, 22, 1, et II, 17, 6.

(4) G. Schrenk, *art. cit.*, p. 184-185.

(5) *Praep. ev.*, XV, 4, 16.

(6) *Praep. ev.*, XV, 4, 17.

(7) Voici encore une autre raison de croire à la justice d'Héraclès : « Celui-là

Aussi bien comprend-on l'allusion quand, au sujet de saint Paul, Clément écrit : *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον*. Comme Héraclès, partout sur la terre, faisait régner la justice, résumé de toute vertu, ainsi Paul, partout dans le monde, à la manière des héros de la diatribe, a enseigné cette vertu essentielle de la justice.

§ 4. — *Les adversaires.*

Les luttes des héros de la philosophie cynique ne furent pas comme celles des athlètes qui combattent dans le stade. Ce ne sont point des athlètes rivaux qu'il faut vaincre, ce ne sont point des épreuves matérielles seulement qu'il faut surmonter. Au contraire, les victoires à remporter consisteront à résister à l'attrait des plaisirs, ces faux biens qui détournent de la vertu (1). Elles consisteront surtout à savoir endurer les épreuves quand la vertu l'exigera.

Des plaisirs auxquels il faudrait renoncer, il n'est point question au chapitre V de la *I*[a] *Clementis*. Seules y sont nommées les épreuves qu'il faut savoir endurer. Celles-ci sont désignées d'abord par le terme générique de *πόνοι* (épreuves ou souffrances). Sont nommées aussi deux formes particulières d'épreuves, l'exil, à propos de saint Paul, et la mort, celle-ci à propos des deux Apôtres : *ἕως θανάτου ἤθλησαν*.

Savoir endurer ces épreuves, c'est précisément, d'après les textes contemporains, l'objet de la lutte morale.

1. *La lutte contre les πόνοι.*

L'Apôtre saint Pierre, dit Clément, a enduré non pas une, ni deux, mais de nombreuses épreuves : *οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους*.

Or, c'est aussi d'épreuves (*πόνοι*) que, chez Dion Chrysostome, sont qualifiées les luttes d'Héraclès pour la vertu : « Les gens

---

paraît être le centaure Chiron, qui a habité dans le Mont Pélion, qui a surpassé tous les hommes en justice (*δικαιοσύνης*), et qui a éduqué Asclépios et Achille. Héraclès semble être allé vers lui à cause de son inclination pour lui, et être demeuré avec lui dans la caverne, à honorer Pan » (Ps.-Ératosthène, *Catast.*, 40).

(1) Dans l'*Or.* 9 de Dion Chrys., §§ 11-12, Diogène, parmi les « adversaires » à vaincre, nomme le plaisir (*ἡδονή*), en même temps que les épreuves (*πόνοι*). D'après Musonius aussi, comme on le verra plus loin, la résistance à l'attrait des plaisirs est l'objet de la lutte morale, au même titre que la résistance aux épreuves (fr. 6).

qui ne font que rechercher les plaisirs ne comprennent point Héraclès qui lutte (ἀγωνιζόμενον) et qui travaille (πονοῦντα), et ne se soucient point de lui ; ils admirent plutôt les athlètes du stade (1). »

Au sujet des travaux d'Héraclès, Épictète s'exprimait d'une manière semblable : « C'était un autre qui régnait sur Argos et sur Mycènes ; la part d'Héraclès était dans l'obéissance, les travaux, les épreuves (ὁ δ' ἐπετάσσετο καὶ ἐπόνει καὶ ἐγυμνάζετο) (2). »

L'autre grand héros de la secte des Cyniques, le célèbre Diogène, était rompu également à lutter contre les πόνοι.

Il se trouvait à Corinthe parmi ceux qui affluaient pour assister aux fêtes. Tout à coup, quelqu'un lui demande s'il venait lui aussi pour voir le spectacle. Non, répond-il, mais pour lutter (πυθομένου δέ τινος εἰ καὶ αὐτὸς ἥκοι τὸν ἀγῶνα θεασόμενος, οὐκ, ἔφη, ἀλλ' ἀγωνιούμενος). Étonné, son interlocuteur lui demande quels sont ses concurrents. Diogène répond alors : « Les plus redoutables et les plus invincibles des rivaux, avec qui personne d'entre les Grecs ne peut se mesurer, ni les coureurs, ni les lutteurs, ni ceux qui se livrent au saut, ni les pugilistes, ni ceux qui lancent le javelot ou le disque, mais les sages. — Quels sont-ils donc ? — Les épreuves (τοὺς πόνους) (3). »

Dion Chrysostome, à qui nous devons cette anecdote, ajoute : « Ce noble héros tient les épreuves pour adversaires des plus considérables, qu'il est heureux de combattre sans cesse, de jour et de nuit (4). »

A ceux qui se rendaient à Olympie pour assister aux prouesses des athlètes, raconte à son tour Épictète, le philosophe demandait de s'arrêter, pour le regarder aux prises avec sa fièvre : « Mauvaises têtes, leur criait-il, ne restez-vous pas ? Pour voir mourir ou lutter des athlètes (ἀθλητῶν μὲν ὄλεθρον ἢ μάχην), vous vous en allez bien loin, jusqu'à Olympie ; et vous ne voulez pas voir le combat d'un homme aux prises avec la fièvre (πυρετοῦ δὲ καὶ ἀνθρώπου μάχην) ?... Vois, que dit-il de la pauvreté, de la mort,

---

(1) *Or.*, 8, 27. — On verra aussi chez Dion (*Or.*, 31, 16) : τῶν πόνους μεγάλους πονησάντων ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς, ὥσπερ Ἡρακλέα φασὶ καὶ Θησέα καὶ τοὺς ἄλλους ἡμιθέους ποτὲ ἥρωας. Voir encore *Or.*, 1, 63.

(2) *Diss.*, III, 26, 31, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 343.

(3) DION CHRYS., *Or.*, 8, 11-13.

(4) *Or.*, 8, 15.

des souffrances (ἄγε, περὶ πενίας δὲ τί λέγει, περὶ θανάτου, περὶ πόνου) (1)? » Suivant Musonius, la vertu n'est pas seulement une science théorique, c'est également une science pratique : « Celui qui veut être bon ne peut se borner à étudier les principes qui conduisent à la vertu, mais doit s'exercer à la pratique de ceux-ci avec zèle et vaillance (γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα φιλοτίμως καὶ φιλοπόνως) (2). » Car « il y a un entraînement (ἄσκησις) commun à l'âme et au corps, quand nous nous accoutumons au froid et au chaud, à la soif et à la faim, à la privation de nourriture, à un lit dur, à nous abstenir de plaisirs, et à endurer les épreuves (ὑπομονῇ τῶν ἐπιπόνων) (3). » Lorsque la vertu le demande, il faut aller au-devant des épreuves : « Combien ne convient-il pas de savoir endurer et d'être ferme, lorsque nous savons que nous souffrons pour une belle cause, pour venir en aide à nos amis, pour être utile à la cité, pour prendre la défense des femmes et des enfants, soit encore, et c'est ce qu'il y a de plus grand et ce qui importe le plus, pour devenir bons, justes et sages, ce qui ne réussit à personne sans souffrances (ὃ δίχα πόνων οὐ παραγίνεται οὐδενί) (4). »

Comme Épictète et les autres, Musonius s'ingéniait à faire admettre que les πόνοι ne sont point un mal, la tradition philosophique le lui avait enseigné : « Nous l'avons entendu et nous l'admettons, pour autant que nous avons eu part à l'enseignement du philosophe, ni la souffrance, ni la mort, ni l'indigence ne sont un mal en aucune façon (ὡς οὔτε πόνος οὔτε θάνατος οὔτε πενία κακὸν οὐδαμῶς ἐστιν) (5). »

C'était conforme à la tradition en effet. Déjà Antisthène le Cynique enseignait que le πόνος est un bien : ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε (6). Il l'établissait au moyen de deux exemples, celui du grand Héraclès, et celui de Cyrus, l'un emprunté aux

(1) *Diss.*, III, 22, 58 et 60, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 30.

(2) Fr. 6.

(3) *Ibid.* Remarquer l'usage de ὑπομονή, chez Clément de Rome, 5, 5 et 7. Comparer l'emploi de *patientia,* chez Sénèque (*Ep.*, 80, 3): *Illud maxime revolvo mecum : si corpus perduci exercitatione ad hanc patientiam potest, qua et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat, qua solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens aliquis et sanguine suo madens diem ducat : quanto facilius animus corroborari possit ut fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus, ut concultatus exsurgat.*

(4) Fr. 7.

(5) Fr. 6.

(6) DIOGÈNE L., *Vit.*, VI, 2.

Grecs, l'autre aux Barbares (1). Pareillement, suivant la doctrine de Diogène le Cynique, telle que l'exposait Diogène Laërce, l'ἄσκησις, ou entraînement à la lutte, devait vaincre toute difficulté (δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι) (2).

2. *Endurer l'exil.*

Le Diogène de Dion Chrysostome compte l'exil parmi les πόνοι : *πενίαν δὲ καὶ φυγὴν καὶ ἀδοξιὰν καὶ τὰ τοιαῦτα μηδὲν ἡγεῖσθαι δεινὸν αὐτῷ* (3).

Pour Épictète aussi, l'exil (φυγή) n'est qu'un des πόνοι à supporter, au même titre que les autres. Pour s'en convaincre, qu'on lise les énumérations : *οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἴτιόν ἐστι τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπολήψεις καὶ δόγματα* (4), ou encore : *θάνατος ἢ φυγὴ ἢ πόνος ἢ ἀδοξία* (5).

Que l'exil soit placé au rang des épreuves à endurer courageu-

---

(1) Diogène L., *Vit.*, VI, 2. — Xénophon s'est réservé les exemples tirés de la vie des Barbares : la *Cyropédie* offre de nombreux exemples de luttes contre les πόνοι. Voir, entre autres, les passages suivants : *Cyrop.*, I, 2, 1 ; I, 5, 11 ; VII, 5, 79-80 ; II, 3, 4 et 11. Voir aussi *Hell.*, VI, 1, 5, et *Cyneg.*, 12, 9-21. Dans la *Cyropédie*, nous lisons : *οἱ γὰρ πόνοι ὄψον τοῖς ἀγαθοῖς* (*Cyrop.*, VII, 5, 80). Cette phrase est appelée par K. Joel (*Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1901, II, 1, p. 62, n. 2) : « das echte kynische Dictum ». Les πόνοι sont aussi, suivant Xénophon, le moyen par excellence de former à la vertu : « Ceux qui, à force de peiner, enlèvent de leur âme et de leur corps la laideur du vice et la débauche (*ὧν γὰρ οἱ πόνοι τὰ μὲν αἰσχρὰ καὶ ὑβριστικὰ ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀφαιροῦνται*), et développent en eux l'amour de la vertu, ceux-là sont les meilleurs citoyens » (*Cyneg.*, 12, 9). Et « ceux qui, par horreur de l'effort qui leur coûte, ne veulent point être formés (*οἱ δὲ μὴ θέλοντες διὰ τὸ ἐπίπονον διδάσκεσθαι*), mais vivent dans des plaisirs déplacés, ceux-là sont des êtres dépravés. Ni lois ni bons conseils ne les trouvent dociles : ennemis de l'effort pénible (*διὰ τὸ μὴ πονεῖν*), ils ignorent quel doit être l'homme de bien, de sorte qu'ils ne sont ni religieux, ni sages » (*Cyneg.*, 12, 15-16, d'après trad. É. Talbot, I, Paris, 1859, p. 340). — Sur toute cette matière, on consultera K. Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, II, 1, p. 62 sqq. et 102 sqq.

(2) *Vit.*, VI, 71.

(3) *Or.*, 8, 16 ; voir aussi 9, 12.

(4) *Diss.*, I, 11, 33.

(5) *Diss.*, II, 1, 10, et II, 19, 18. On consultera, pour les parallèles très nombreux, l'*index* de l'éd. H. Schenkl, au mot φυγή. Pour ce qui concerne l'opinion des milieux romains sur l'exil à l'époque qui nous intéresse, on pourra lire aussi Sénèque, *Ad Helv.* Sur le sujet de l'exil, on consultera avec avantage l'excellent travail de A. Giesecke, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891, qui contient une documentation extrêmement abondante. C'était bien porté que d'être exilé : « Pourquoi réponds-tu, blessé, que tu es un exilé ? Le père d'Héraclès le victorieux était un exilé » (Plutarque, *De ex.*, 17).

sement, voilà aussi qui relève de la tradition de la diatribe : « La fortune, dit Télès, comme si elle était auteur, crée toutes sortes de personnages, ceux du navigateur, du pauvre, de l'exilé (φυγάδος), de l'homme illustre, de celui qui subit le déshonneur. Aussi faut-il que l'homme de bien lutte dignement (καλῶς ἀγωνίζεσθαι), quel que soit le personnage qu'elle lui fasse jouer (1). »

Quand Clément disait de Paul qu'il avait été exilé (φυγαδευθείς), il ne faisait qu'ajouter à l'éloge de l'Apôtre un trait des plus classiques.

Ce qui nous est confirmé par Cicéron : « Pour la pauvreté en effet, pour l'existence dépourvue d'honneurs et de gloire, nous avons des arguments topiques, qui sont d'usage courant sur ces sujets ; il existe des cours spéciaux consacrés à l'exil... Chacune de ces matières-là est l'objet de cours et d'ouvrages particuliers chez les Grecs (2). »

3. *Endurer la mort.*

Ἕως θανάτου ἤθλησαν, dit Clément. Suivant Épictète, la mort est sur le même plan que les épreuves. Ce n'est pas la mort ou l'épreuve qui est redoutable, mais la crainte de l'épreuve ou de la mort : *οὐ γὰρ θάνατος ἢ πόνος φοβερόν, ἀλλὰ τὸ φοβεῖσθαι πόνον ἢ θάνατον* (3). Bien plutôt, il faut savoir endurer la mort, les peines, la prison : *φέρε θάνατον καὶ γνώσῃ· φέρε πόνους, φέρε δεσμωτήριον* (4).

Au même titre que les *πόνοι,* la mort est chose « indifférente » : *ἀδιάφορα δὲ... πλοῦτος, ὑγίεια, ζωή, θάνατος, ἡδονή, πόνος* (5).

Devant la mort, le disciple d'Épictète doit prendre l'attitude d'un lutteur qui ne veut se laisser vaincre à aucun prix : « Mais la gloriole ? Mais les insultes ? Mais les éloges ? Mais la mort ? Il est capable de triompher de tout cela... Voilà pour moi l'athlète invincible (6). »

Car la lutte à l'image d'Héraclès doit, s'il le faut, se prolonger

---

(1) Stobée, *Ecl.*, IV, 44, 82.

(2) *Tusc.*, III, 34, 81, trad. J. Humbert *(Coll. des Univ. de France)*, II, Paris, 1931, p. 47-48.

(3) *Diss.*, II, 1, 13.

(4) *Diss.*, II, 1, 35. La mort est fréquemment nommée à côté des *πόνοι*, voir l'*index* de l'édition H. Schenkl, au mot *θάνατος*.

(5) Épictète, *Diss.*, II, 19, 13.

(6) *Diss.*, I, 18, 22-23, d'après trad. V. Courdaveaux, p. 65.

jusqu'à la mort : « Qu'aurait été Héraclès, s'il avait dit : Ah ! pourvu qu'il n'arrive pas à ma rencontre un grand lion, un grand sanglier, ou des hommes qui ressemblent à des bêtes sauvages ! Que t'importe en effet ? Si un grand sanglier se montre, tu en livreras un plus grand combat ; s'il se présente à toi des méchants, tu débarrasseras la terre de malfaiteurs. — Mais si je meurs à la peine ? — Tu mourras en homme de cœur, dans l'accomplissement d'une noble tâche (1). »

Musonius abondait dans le même sens : « Ni la souffrance, ni la mort, ni la pauvreté ne sont aucunement un mal moral (2). »

En fidèle héritier des Cyniques, dès le IIIe siècle avant notre ère, Zénon de Citium attestait déjà cette doctrine (3). A la même époque, Télès exhortait à ne pas se laisser détourner du bien par les *πόνοι* , et à ne pas s'abandonner à la crainte de la mort (4). Ce n'était d'ailleurs que la doctrine de Diogène : *Διογένης... λέγει ὅτι ὁ θάνατος οὐκ ἔστι κακόν, οὐδὲ γὰρ αἰσχρόν* (5).

Que les Apôtres aient lutté jusqu'à la mort, cela entrait dans la ligne des traditions de la diatribe.

§ 5. — *L'exemple et le témoignage.*

1. *L'exemple.*

Pour les Cyniques, la vertu apparaissait avant tout sous forme d'actions vertueuses, la perfection morale suprême (*τὸ τέλος*) étant de conformer sa vie à la vertu, comme l'avait dit Antisthène (6). Du coup, il n'était pas besoin de beaucoup de théories ni de paroles (7). La manière la plus naturelle et la plus efficace d'enseigner la vertu était d'en donner l'exemple.

Diogène en lutte contre les adversités aurait-il, par hasard, reproché « au Dieu qui l'avait envoyé, de le traiter au-dessus de son mérite ? Alors qu'il tirait gloire des embarras de la vie, et s'estimait être un spectacle utile à l'édification des passants » (8).

Jugé digne par Zeus de porter le sceptre et le diadème, il s'é-

(1) ÉPICTÈTE, *Diss.* IV, 10, 10-11, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 425.
(2) Fr. 6.
(3) STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 5 A.
(4) STOBÉE, *Ecl.*, III, 1, 98.
(5) ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 24, 6.
(6) DIOGÈNE L., *Vit.*, VI, 104.
(7) DIOGÈNE L., *Vit.*, VI, 11.
(8) ÉPICTÈTE, *Diss.*, III, 22, 59.

crie : « O Hommes, pour que vous voyiez bien que vous cherchez le bonheur et l'ataraxie non pas où ils sont, mais où ils ne sont pas, me voici comme un exemple que Dieu vous envoie : je n'ai ni fortune, ni maison, ni femme, ni enfants ; bien loin de là, je n'ai même pas de lit, pas de tunique, pas de meubles ; voyez pourtant comme je me porte bien. Mettez-moi à l'épreuve ; et si vous reconnaissez qu'en effet je suis exempt de trouble, instruisez-vous de mes remèdes et de mon traitement (1). »

On se souvient également des paroles célèbres de Sénèque : *Plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit. In rem praesentem venias oportet, primum, quia homines amplius oculis quam auribus credunt ; deinde, quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla. Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset* (2).

Suivant le même Sénèque, c'était la destinée de ceux qui endurent des épreuves de donner l'exemple de la vertu par le courage dans les épreuves : *Quare quaedam dura patiuntur ? ut alios pati doceant, nati sunt in exemplar* (3).

Les préférences de la diatribe vont à des exemples actuels : « Joue ce personnage-là, c'est-à-dire celui qui par ses actes rend témoignage aux enseignements, pour que nous n'employions plus dans l'école des exemples tirés de l'antiquité (παλαιοῖς... παραδείγμασι), mais que nous en ayons aussi un de notre époque (τί καὶ καθ' ἡμᾶς παράδειγμα) (4). »

Sénèque veut pareillement des exemples de vertu qui soient actuels : « Je ne peux point vous renvoyer à l'histoire, ni vous ramener tous ceux qui, dans les siècles passés, ont méprisé la mort, lesquels sont en grand nombre. Considérez seulement les temps où nous vivons (5). » Il en appelle à Caton d'Utique, cet exemple presque contemporain d'une haute vertu : « Les dieux immortels nous donnèrent en Caton un modèle de sagesse plus accompli encore que les Ulysse et les Hercule, dont ils avaient doté les siècles primitifs (6). »

Aussi saisit-on comment Clément de Rome, après avoir aligné

(1) ÉPICTÈTE, *Diss.*, IV, 8, 30-31, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 418.
(2) *Ep.*, 6, 5-6.
(3) *De prov.*, 6, 3.
(4) ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 29, 56-57, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 104.
(5) *Ep.*, 24, 11, trad. PINTREL, I, p. 89.
(6) *De const. sap.*, 2, 2.

tant d'exemples anciens, en est venu à dire : « Afin de laisser les exemples anciens, venons-en aux athlètes de ces derniers temps, prenons devant les yeux les nobles exemples de notre génération (*ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα*). »

On comprend aussi pour quelle raison, au chapitre VI, on dira de la foule nombreuse des martyrs : « Ils furent un exemple magnifique au milieu de nous (*ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν* (1). »

2. *L'exemple et le témoignage.*

« Prenons devant les yeux... Pierre, qui a enduré de nombreuses épreuves, et qui a témoigné de cette façon-là même (*οὕτω μαρτυρήσας*). »

Rendre témoignage, cela équivaudrait-il à prêcher d'exemple ? C'est l'idée insinuée par la comparaison avec Épictète : « Dieu sera-t-il si insoucieux de ses propres œuvres, de ses serviteurs, de ses témoins (*τῶν μαρτύρων*), de ceux qui seuls lui servent comme d'exemples (*παραδείγμασιν*), pour prouver aux yeux des hommes non formés qu'il existe et qu'il gouverne sagement ce monde (2) ? » L'idéal de vertu des Stoïciens devait se montrer réalisé par des actions qui servent d'exemples : « Ce ne sont pas les sentences qui nous manquent aujourd'hui ! Les livres des Stoïciens regorgent de sentences. Qu'est-ce qui nous manque donc ? Quelqu'un qui les mette en pratique, et qui confirme ses paroles par ses actes (*ὁ ἔργῳ μαρτυρήσων τοῖς λόγοις*). Joue ce personnage-là, c'est-à-dire celui qui par ses actes rend témoignage aux enseignements, pour que nous n'employions plus dans l'école des exemples tirés de l'antiquité (*παλαιοῖς... πα-*

(1) *I Clem.*, 6, 1. — Alors qu'Épictète disait *παράδειγμα*, Clément dit *ὑπόδειγμα*. La différence de sens n'est pas grande, l'un et l'autre de ces mots signifiant « exemple », quoique le terme technique stoïcien soit *παράδειγμα* (LIDDELL-SCOTT). Pourquoi Clément emploie-t-il *ὑπόδειγμα* ? Serait-ce que le mot *παράδειγμα* ressemble trop au verbe *παραδειγματίζω*, lequel signifiait parfois « livrer quelqu'un aux outrages publics » (mise au pilori) ? Voir H. SCHLIER, art. *δείκνυμι*, *Theol. Wörterb.*, 2(1935), p. 32. *Παραδειγματισμός* désignait « ce qui fait un exemple », « ce qui flétrit publiquement », enfin une réprimande militaire (LIDDELL-SCOTT).

(2) *Diss.*, III, 26, 28, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 343.

ραδείγμασιν), mais que nous en ayons aussi un de notre époque (*τί καὶ καθ' ἡμᾶς παράδειγμα*) (1). » Dans tous ces textes d'Épictète, le verbe *μαρτυρεῖν* vise le témoignage rendu à la vertu par celui qui en donne l'exemple (2).

Lorsque Clément parle avec insistance des « nobles exemples de notre génération (*τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα*) », et de Pierre « qui a rendu témoignage de cette façon même (*οὕτω μαρτυρήσας*) », l'on est tenté de reconnaître là au verbe *μαρτυρεῖν* le même sens concret que chez Épictète (3).

---

(1) ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 29, 56-57, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 104.

(2) Au jugement de H. von Campenhausen, c'est bien comme un héros dont les luttes pour la vertu servent d'exemple, et de témoignage par là même, qu'il faut concevoir les « martyrs » d'après l'image qu'en présente la philosophie populaire stoïcienne du Ier siècle de notre ère : « Der Märtyrer ist kein Zeuge im ursprünglichen Sinn des Wortes mehr. Er braucht darum eigentlich keine Hörer, sondern höchstens Zuhörer, die sich seine weisen Reden anhören. Aber als der heroïsche Kämpfer für sein Heil und seine Kirche braucht er Gegner, die er überwinden kann, und Zuschauer, die ihn bewundern. Beides fällt am besten in eins » (*Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gœttingue, 1936, p. 152). — Le héros d'Épictète atteste que la Providence régit parfaitement l'univers, puisque, pour l'homme de bien, il n'y a aucun mal qu'il ne sache vaincre. A ce propos, il faut citer une fois de plus le fameux passage : « Dieu sera-t-il si insoucieux de ses propres œuvres, de ses serviteurs, de ses témoins, de ceux qui seuls lui servent comme d'exemples, pour prouver, aux yeux des hommes non formés, qu'il existe, qu'il gouverne sagement ce monde, qu'il ne se désintéresse pas des entreprises des hommes, et qu'il n'y a jamais de mal pour le sage, ni de son vivant, ni après sa mort ? » (*Diss.*, III, 26, 28.) — La morale de la diatribe, qui s'enseigne avant tout par des exemples, est cependant une doctrine, et qui conduit au bonheur, car, dit Épictète, les malheurs de toute sorte proviennent des doctrines méprisables, *σαπρὰ δόγματα* (*Diss.*, III, 22, 61). Par sa vertu courageuse, qui ne se laisse vaincre par aucun mal, le héros de la diatribe atteste donc la vérité de la morale des Stoïciens et des Cyniques, suivant laquelle, d'après le mot d'Épictète, pour l'homme de bien, il n'y a rien de mal, qu'il vive ou qu'il meure. La vertu stoïcienne consiste à diriger ses actions suivant les théories et les doctrines, sans tenir compte ni de la mort, ni de l'exil, ni des peines, ni d'autres choses de cette sorte : *οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἴτιόν ἐστι τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπολήψεις καὶ δόγματα* (ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 11, 33). Si l'on veut donc bien replacer dans leur contexte les passages d'Épictète cités par le P. Delehaye (dans *Martyr et Confesseur*, *Analecta Bollandiana*, 39 (1921), p. 39 sqq. et dans son ouvrage *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 97-98), on s'apercevra qu'à tout prendre, le « témoin » (*μάρτυς*) est invité, au prix même de sa vie, à confesser l'idéal de vertu enseigné par la doctrine des Stoïciens. Les héros d'Épictète ressemblent donc bien plus aux martyrs chrétiens que s'ils étaient seulement des exemples de vertu.

(3) Au sujet des textes d'Épictète relatifs à notre thème, le P. Delehaye a écrit : « Qu'il s'agisse... de l'emploi du mot *μάρτυς*, ou de philosophes dont il vante l'héroïsme, Épictète ne nous apprend rien sur la conception du martyre

3. *Le témoignage devant les puissants et la παιδεία.*

a) *Les textes littéraires.*

En va-t-il de même avec ces mots de Clément au sujet de Paul : *μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* ? Ici intervient un élément nouveau, à savoir que le témoignage est rendu devant des hommes constitués en dignité.

Rappelons-nous l'entrevue de Diogène et d'Alexandre le Grand. Craignant de paraître ignorer la science des rois (*τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης*), Alexandre s'empresse de demander au philosophe qui dispense cette science (*τὴν τέχνην ταύτην*). Non sans ironie, Diogène lui répond alors : « Tu la connais, si elle est vraie, la parole venue de l'Olympe, selon laquelle tu serais fils de Zeus. Or, Zeus est le premier à posséder la science (*τὴν ἐπιστήμην*), et il la distribue à qui il veut. Et ceux à qui il la donne en partage, ceux-là tous sont fils de Zeus, et sont appelés ainsi (1). » La science des rois (*βασιλικὴ ἐπιστήμη*), on le voit, est aussi un art (*τέχνη*). Et cela est bien conforme à la philosophie cynique : pour celle-ci, on le sait, la vertu consiste en actions, avant tout, non pas en paroles ni en théories (2).

---

dans l'antiquité chrétienne » (*Martyr et Confesseur*, p. 42. Cf., du même auteur, *Sanctus*, p. 100). Or si, comme nous l'avons fait, on rapproche du ch. V de la *I^a Clem.* ceux des textes d'Épictète auxquels songe le P. Delehaye (c'est-à-dire ceux où l'on rencontre les mots *μάρτυς* et *μαρτυρεῖν*), et aussi cette série de passages d'Épictète et d'autres auteurs profanes, où figurent les mots *ἀθλητής* et *ἀθλεῖν*, le ch. V s'éclaire d'une très vive lumière. Il faut bien admettre que ces textes sont utiles à l'exégèse de la *I^a Clem.* Le P. Delehaye écrit encore : « En dehors du mot *μάρτυς*, on chercherait en vain dans ces textes un trait qui rappelle le martyre chrétien » (*Martyr et Confesseur*, p. 41. Cf. aussi *Sanctus*, p. 98). Cependant, tout le thème littéraire des textes philosophiques est appliqué à Pierre et à Paul, et non pas le seul mot *μάρτυς* : c'est par tout un ensemble organisé de traits empruntés à la diatribe cynico-stoïcienne que le ch. V de la *I^a Clem.* dépeint le « témoignage » des Apôtres Pierre et Paul.

(1) Dion Chrys., *Or.*, 4, 26-27. — A propos de Minos, compagnon familier de Zeus et le plus juste des hommes, Diogène disait : « Si Homère appelle les rois nourrissons de Zeus et amis de celui-ci, penses-tu qu'il désigne autre chose alors que cette nourriture qu'il dit être l'enseignement et la doctrine ? Ou bien entendrait-il que les rois soient nourris par Zeus, comme par une nourrice, de lait, de vin et de pain, et non de science et de vérité ? » (Dion Chrys., *Or.*, 4, 40-41).

(2) Diogène L., *Vit.*, VI, 11. — En effet, Diogène disait à son royal élève : « Penses-tu que ce soient les sophistes qui enseignent à gouverner ? Pour la plupart, ils ne savent ni comment régner, ni comment vivre » (Dion Chrys., *Or.*, 4, 28).

Toujours au sujet de la science des rois, Diogène introduit alors le thème de la *παιδεία* : « Ne sais-tu pas qu'il est deux sortes de *παιδεία*, l'une qui vient des dieux, et l'autre purement humaine ? Celle qui est divine est magnanime, forte et pleine d'assurance, par contre la *παιδεία* purement humaine est pusillanime, faible et prête à être la victime de mille périls (1). »

Interrogé sur la science qui fait les souverains, pourquoi donc Diogène s'est-il mis aussitôt à expliquer la *παιδεία* ? La raison en est que, pour la tradition cynique, la possession de la science des rois n'est point autre chose que l'effet le plus direct de la *παιδεία*. Que cette dernière procurât la science des rois, et qu'elle apprît à gouverner les hommes, en vérité, ce n'était là qu'une vieille idée grecque. Déjà les sophistes prétendaient que l'éducation est un art politique, sur lequel se fonderait l'existence de la cité (2). Héritier de cette conception, Isocrate entendait la *παιδεία* comme le moyen de donner aux hommes de gouvernement les directives nécessaires à l'accomplissement de leur tâche (3). Les Cyniques reprendront bientôt cette idée, mais comme toujours à leur façon : à la *παιδεία* des sophistes, ils opposent une *παιδεία* suivant la vertu de leur secte (4). La tradition cynique attribuait en effet à Diogène d'avoir connu une *παιδεία* excellente, qui lui venait du Dieu suprême de l'Olympe. Celle-ci cherchait seulement à inculquer des vertus solides : elle visait à faire acquérir la force d'âme et le courage, vertus par excellence de la secte (5). C'est pourquoi Diogène avait encore dit : « On appelle fils de Zeus ceux à qui il a été donné

(1) DION CHRYS., *Or.*, 4, 29.

(2) W. JAEGER, *Paideia*, I, Berlin et Leipzig, 1934, p. 379-380 et 406.

(3) G. MATHIEU, *Les Idées politiques d'Isocrate (Coll. d'études anciennes)*, Paris, 1925, p. 33.

(4) C'est ce que les Cyniques exprimaient parfois au moyen du célèbre jeu de mots *παιδεία-παιδιά* : en comparaison de la formation donnée par eux, ou *παιδεία*, celle donnée par les autres philosophes n'était qu'une *παιδιά*, ou jeu d'enfant (DION CHRYS., *Or.*, 4, 30, et R. BULTMANN, *op. cit.*. p. 28).

(5) Pour ce qui concerne le rôle de l'*ἀνδρεία* chez les philosophes cyniques, A. Giesecke a imaginé de mettre en regard l'un de l'autre les textes qui suivent, l'un de Musonius, l'autre de Télès :

δοκεῖ μοι ἡ φυγὴ στερίσκειν μὲν ἄνθρωπον οὐ πάντως οὐδ' ὧν οἱ πολλοὶ νομίζουσιν ἀγαθῶν, καθάπερ ἄρτι ἐδείκνυον... οὔτε γὰρ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην ὁ φεύγων ἔχειν κωλύεται, διὸ φεύγει,

τί λέγεις, φησί, καὶ τίνων ἡ φυγὴ ἢ ποίων ἀγαθῶν στερίσκει ; τῶν περὶ τὴν ψυχήν, ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα, ἢ τῶν ἐκτός ; εὐλογιστίας, ὀρθοπραγίας, εὐπραγίας ἡ φυγὴ στερίσκει ; οὐ δὴ ἀλλὰ μὴ

d'avoir en partage cette παιδεία merveilleuse, et qui ont fait preuve de grandeur d'âme, comme Héraclès (1). »

Or, il se faisait qu'être vaillant et magnanime comme la παιδεία les y dressait, revenait précisément, pour ces philosophes, à posséder les qualités qui font les souverains. Le disciple d'Épictète, formé par la παιδεία, jouit d'une supériorité qui l'élève au-dessus des puissants eux-mêmes, quelque condamnation que ceux-ci puissent prononcer contre lui (2). Pour le même philosophe, trop souvent les rois ignorent la belle παιδεία, laquelle seule, pourtant, rend l'homme véritablement libre, indépendant et digne de régner (3). Seule, elle établit l'homme dans la paix véritable, seule, elle affranchit de toutes sortes de maux, dont l'empereur lui-même est impuissant à délivrer (4).

Avoir joui du bienfait de la παιδεία, c'était donc posséder la vertu ? Bien plus, cela revenait à rendre à la vertu le témoignage par excellence. A ce sujet, il faut relire ces lignes d'Épictète où Dieu adresse la parole à celui qui va lui servir de témoin : « Accepte ce commandement. — Je l'accepte, et l'ayant accepté, je montre comment s'y conduit un homme qui est formé (πῶς ἄνθρωπος ἀναστρέφεται πεπαιδευμένος). — Dépose le laticlave, prends des haillons, et montre-toi dans cet appareil. Eh bien,

---

οὔτε σωφροσύνην ἢ φρόνησιν, οὐδ' αὖ ἀρετὴν ἄλλην ἡντινοῦν... « Il me semble que l'exil ne nous prive pas absolument de ces biens dont la plupart des hommes pensent que l'exil nous les enlève... Car, à cause de son exil, l'exilé n'est empêché d'avoir ni le courage, ni la justice, ni non plus la modération, ni la prudence, ni quelque autre vertu, quelle qu'elle soit... » (MUSONIUS, fr. 9).

ἀνδρείας ἢ δικαιοσύνης ἢ ἄλλης τινὸς ἀρετῆς ; οὐδὲ τοῦτο. « De quels biens, et de quelle sorte, l'exil nous prive-t-il donc ? De ceux qui ont trait à l'âme, de ceux qui concernent le corps, ou de ceux du dehors ? L'exil nous prive-t-il de la prudence, d'une droite manière d'agir, ou du pouvoir de faire le bien ? Nullement, pas plus que du courage, de la justice, ou de quelque autre vertu. Rien de tout cela n'arrive » (STOBÉE, *Ecl.*, III, 40, 8).

Du fait de ces deux listes différentes dans un contexte par ailleurs semblable, A. Giesecke conclut : la liste de Télès donne l'ancienne liste des vertus, telle qu'elle existait chez les Cyniques, tandis que celle de Musonius représente la même liste, mais complétée par les Stoïciens (*De Philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*, p. 25). A côté de la justice, le courage était une des vertus essentielles de la secte.

(1) DION CHRYS., *Or.*, 4, 31.

(2) *Diss.*, I, 29, 50-54.

(3) *Diss.*, II, 1, 22 et 25.

(4) *Diss.*, III, 13, 9-13.

ne m'est-il pas possible quand même d'y tenir un beau langage ? — Dans quel rôle te présentes-tu donc maintenant ? Comme un témoin appelé par Dieu même (ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος). Viens, t'a-t-il dit, et dépose (μαρτύρησον) en ma faveur. Car tu es digne que je te présente pour me servir de témoin (ὡς μάρτυς) (1). »

Évidemment, il s'agit là du témoignage qu'on rend par ses actions : faire montre de la παιδεία devant tout le monde, et devant les rois de préférence, ce n'était qu'enseigner la vertu par l'exemple.

b) *Les documents papyrologiques.*

Tout cela est devenu encore plus évident depuis que les papyrus nous ont rendu les Actes des martyrs païens d'Alexandrie, pour employer la façon de parler reçue.

Les Actes d'Isidore et de Lampon — la plus ancienne de ces pièces — relatent le procès d'un gymnasiarque alexandrin devant Claude. Au cours de l'interrogatoire, l'empereur adresse à Isidore le reproche d'être « sûrement sans éducation ». Aussitôt Isidore de répartir, avec l'ordinaire παρρησία des Cyniques : « Je ne suis pas un esclave ni un homme sans éducation, mais le gymnasiarque de l'illustre ville d'Alexandrie (2). » Isidore tenait à revendiquer fièrement sa παιδεία !

Les Actes d'Appien relatent le procès d'un gymnasiarque alexandrin devant Commode. L'accusé y adresse la parole à l'empereur, avec une belle audace : « Ton père, lui dit-il, le divin Antonin, avait vraiment le droit de régner. Écoute, tout d'abord il était philosophe, puis il était détaché de l'argent, enfin il aimait la vertu. Mais toi, tu possèdes tout juste l'opposé de ces qualités, tu es un tyran, tu n'as aucune inclination pour la vertu, tu n'as pas de formation (ἀπαιδευσία)(3). » C'est expres-

(1) *Diss.*, I, 29, 44-47, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 103.

(2) *Actes d'Isidore et de Lampon*, col. 3, l. 7-11. — Les deux premières colonnes de ces Actes ont été éditées par U. WILCKEN, *Ægyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden*, II, Berlin, 1898, n° 511. La col. 3 se lit sur un autre fragment de ces Actes (fr. II) : découvert à Gizèh par P. Jouguet, celui-ci a été édité par TH. REINACH, *L'Empereur Claude et les Antisémites alexandrins, Revue des études juives*, 31 (1895), p. 164. Les fr. I et II sont édités ensemble par L. MITTEIS et U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, 2, Leipzig et Berlin, 1912, n° 14.

(3) *Actes d'Appien*, col. 2, l. 3-13. On en trouve le texte chez B. P. GRENFELL et A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, I, Londres. 1898, n° 33, et chez

sément, cette fois, que l'accusé reproche à l'empereur son ignorance de la *παιδεία*, apanage des Cyniques, laquelle seule rendait digne de régner.

Fort de sa *παιδεία*, le héros de ces papyrus pose au philosophe qui ne s'estime point inférieur à l'empereur en personne. Pour la tradition cynique, on le sait, c'était une manière de rendre témoignage à la vertu (1) : en ce sens-là, ceux qu'on appelle les martyrs païens d'Alexandrie ont réellement mérité ce titre.

L. Mitteis et U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, 2, nº 20. Nous citons d'après ce dernier ouvrage. — M. Rostovtzeff a fait remarquer qu'à son sens, les Actes des martyrs païens d'Alexandrie sont des documents relatifs aux troubles qui ont surgi dans cette ville à l'occasion des méthodes de gouvernement des Romains. Les philosophes cyniques, poursuit-il, ne devaient pas être étrangers à ces soulèvements. Leur influence, écrit-il, se décèle par les thèmes cyniques mêlés à ces Actes en forte proportion, tels ceux de Roi et Tyran, Liberté et Esclavage, et d'autres encore (*Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, I, Leipzig, s. d., [1929], p. 99 et 283-284). Ces vues avaient déjà été défendues par M. Rostovtzeff, dès 1901, dans un travail publié en russe dans le périodique *Mir Bozis* (*Gesellschaft und Wirtschaft*, p. 284 ; cf. U. Wilcken, *Zum alexandrinischen Antisemitismus*, *Abhandl. philol.-hist. Klasse königl. sachs. Gesellsch. Wiss.*, 27 (1909), p. 825, n. 1). — Pour ce qui concerne les lieux communs cyniques qui se rencontrent dans ces documents, U. Wilcken pense qu'ils y auraient été introduits par des remaniements postérieurs (*Zum alexandrinischen Antisemitismus*, p. 836, n. 1). Par contre, M. Rostovtzeff estime qu'il ne faut nullement croire que les thèmes cyniques n'auraient été introduits là qu'à partir de la fin du IIe siècle, époque de la codification de ces Actes, mais beaucoup plus tôt. On se rangera plus volontiers à une opinion du genre de celle de M. Rostovtzeff, car les traits en question paraissent essentiels à la contexture elle-même des Actes. — Cette manière de voir est corroborée par la découverte de H. J. Bell relative aux *Actes d'Isidore et de Lampon*. H. J. Bell a publié en effet un papyrus qu'il appelle le fr. III des *Acta Isidori*. Détachons de ce fr. III les lignes qui nous intéressent :

> [Ἰσίδωρος δὲ τὸ πρ]ῶτον λόγον ἤρξατο, λέ-
> [γων· « Κύριέ μου Καῖσ] αρ, τῶν γονάτων σου δέ-
> [ομαι ἀκοῦσαί μ] ου τὰ πονοῦντα τῇ πα-
> [τρίδι. »

Voir H. J. Bell, *A new Fragment of the Acta Isidori*, *Archiv für Papyrusforschung*, 10 (1932), p. 7. — Or, ces lignes du fr. III présentent à peu près le même texte que la col. 2 du fr. I. En se basant sur son fr. III, H. J. Bell (*art. cit.*, p. 12) propose cette nouvelle reconstitution des lignes 9-11 de la col. 2 du fr. I :

> ...Ἰσίδωρος ἐν πρ[ώτοις ἤρξατο, λέγων·]
> « Κύριέ μου Καῖσαρ, τῶν γονά[των σου δέομαι]
> ἀκοῦσαί μου τὰ πονοῦν[τα τῇ πατρίδι (?). »]

L'allusion au thème cynique du *πόνος* confirme le caractère cynique des Actes alexandrins en général.

(1) A en croire Lucien (*De morte Peregr.*, 18), lorsque son philosophe cynique Peregrinus débarque sur les côtes d'Italie, celui-ci, par idéal philosophique, se met à insulter tout le monde, et de préférence le roi qu'il voyait là.

Quand Clément de Rome laissait entendre que Paul avait rendu témoignage à la vertu devant les puissants (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων), ne songeait-il pas au témoignage glorieux qu'en présence des grands de ce monde rendaient ces héros-philosophes du stoïcisme ? Clément connaissait trop bien la diatribe cynico-stoïcienne pour que puisse lui échapper la signification d'un témoignage à la vertu rendu à la face des grands.

Mais de quelle vertu s'agissait-il ? Selon d'anciens enseignements de la secte, à côté de la δικαιοσύνη, il n'en restait plus guère qu'une seule autre, l'ἀνδρεία. Ayant déjà enseigné la δικαιοσύνη à l'univers entier, Paul se devait de faire preuve de l'ἀνδρεία devant ceux qui étaient constitués en dignité. C'était bien montrer qu'il avait bénéficié de la παιδεία la plus traditionnelle.

4. *Le témoignage jusqu'à la mort.*

Le témoignage que rendent les héros de la vertu peut aller jusqu'à la mort : « Dieu sera-t-il si insoucieux de ses propres œuvres, de ses serviteurs, de ses témoins (τῶν μαρτύρων), de ceux qui seuls lui servent comme d'exemples (παραδείγμασιν), pour prouver aux yeux des hommes non formés qu'il existe, qu'il gouverne sagement ce monde, qu'il ne se désintéresse pas des entreprises des hommes, et qu'il n'y a jamais de mal pour le sage, ni de son vivant, ni après sa mort (1)? »

Les épreuves qu'il faut savoir affronter sont multiples. Nous l'avons vu tout à l'heure, à propos des « adversaires » ou obstacles que les luttes morales doivent savoir vaincre, tantôt ces épreuves sont désignées par le nom générique de πόνοι, tantôt elles sont nommées d'une manière plus précise : pauvreté, déshonneur, exil, mort (2). L'homme vraiment vertueux doit avoir le courage d'aller au-devant de la mort, quand la vertu l'exige, ou quand son destin le lui impose, tout comme il doit être prêt à subir sans défaillance les autres épreuves. Le témoignage rendu par les héros des luttes morales doit aller jusque là (3).

---

(1) ÉPICTÈTE, *Diss.*, III, 26, 28, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 343.

(2) ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 1, 13 et 35 ; II, 19, 13 ; III, 22, 60. On pourra trouver beaucoup d'autres passages semblables grâce à l'*index* de l'édition H. SCHENKL.

(3) Suivant le P. Delehaye, « le philosophe stoïcien ou le Cynique n'est nulle part... mis en demeure de choisir entre une doctrine et la vie » (*Sanctus*, p. 98-99.

§ 6. — *La perspective œcuménique.*

Suivant le thème de l'Héraclès idéalisé, les luttes pour la vertu se situent dans une perspective d'universalité.

De son Héraclès idéal Dion Chrysostome disait par exemple qu'il parcourt l'Europe et l'Asie entières, n'étant semblable en rien aux athlètes du stade (*ὅ γε Ἡρακλῆς περιῄει τὴν Εὐρώπην καὶ τὴν Ἀσίαν ἅπασαν, οὐδὲν ὢν τούτοις ὅμοιος τοῖς ἀθληταῖς*) (1). Ailleurs, on le voit qui « n'est pas seulement roi de l'Hellade, mais, du levant jusqu'au couchant, règne sur la terre tout entière et sur tous les hommes, car partout l'on trouve des sanctuaires d'Héraclès » (2).

Épictète représente dans le même cadre les luttes d'Héraclès, maître de l'univers : *ὁ δ' Ἡρακλῆς ἁπάσης γῆς καὶ θαλάττης ἄρχων καὶ ἡγεμὼν ἦν* (3).

Ailleurs encore, Héraclès « délivre l'univers des malfaiteurs (*κακῶν ἀπαλλάξεις τὴν οἰκουμένην*) » (4).

Selon Apulée de Madaure, les poètes anciens ont célébré Hercule pour avoir débarrassé l'univers de ces monstres d'hommes malfaisants et d'animaux sauvages (5).

Le Diogène mis en scène par Diogène Laërce (6) et par Lucien (7) se dit citoyen du monde et disciple d'Héraclès. Il est le type classique du philosophe « cosmopolite » (8).

Cf. aussi, du même auteur, *Martyr et Confesseur*, p. 41). Ici encore il faut faire des réserves. Le héros de la diatribe, le « véritable athlète », témoigne précisément que la vertu est supérieure à tous les maux, y compris la mort, qu'elle sait vaincre en leur résistant : « Qui donc est invincible ? Celui que ne trouble aucune des contingences indélibérées. Il reste alors que, lorsque je vais au-devant de chacune des vicissitudes de la vie, je vais à leur rencontre comme un athlète. Celui-là, péniblement, a réussi la première reprise. Mais la seconde ? Aurait-il vaincu s'il eût fait une chaleur ardente ? Si ç'avait été aux jeux Olympiques ? Et ainsi de suite. Si tu lui présentes une bourse garnie d'argent, il la dédaignera... Mais la gloriole ? Mais les insultes ? Mais les éloges ? Mais la mort ? Il est capable de vaincre tout cela... Tel est pour moi l'athlète invincible » (ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 18, 21-23). La vertu des héros de la diatribe doit donc aller jusqu'à s'avancer au-devant de la mort, si la vertu l'exige.

(1) *Or.*, 8, 29.

(2) DION CHRYS., *Or.*, 1, 60.

(3) *Diss.*, III, 26, 32.

(4) ÉPICTÈTE, *Diss.*, IV, 10, 10.

(5) *Florida*, 22.

(6) *Vit.*, VI, 63.

(7) *Vit. auct.*, 8.

(8) Le poète Méléagre, qui fut un disciple des Cyniques, déclarait dans une

C'est à cette perspective œcuménique que ressortissent les mots de Clément : δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον. Il faut y rattacher aussi l'autre formule : ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών. On y a vu l'indication des colonnes d'Hercule (1). C'est avec raison. Chez Strabon, les colonnes d'Hercule sont qualifiées de bornes de l'univers habité (τέρμονας εἶναι τῆς οἰκουμένης) (2), ou bien, avec plus de précision, de frontières du monde habité, du côté du couchant : πέρατα δ' αὐτῆς (sc. τῆς οἰκουμένης) τίθησι πρὸς δύσει μὲν τὰς Ἡρακλείους στήλας (3). Pareillement, dans Tite-Live, les colonnes d'Hercule marquent les extrémités dernières des terres (4). Chez Pline l'Ancien, les colonnes d'Hercule, bornes des travaux de ce dieu (5), sont le point de départ de toute la navigation d'Occident, qui longe à partir de là les côtes de l'Espagne et des Gaules (6).

Quand Clément dit que Paul est allé jusqu'aux bornes du couchant, point de doute qu'il ne veuille dire que l'Apôtre se soit rendu en Espagne. C'est ainsi seulement que se justifie son affirmation : δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον.

§ 7. — *La qualité de héraut.*

Dans la même perspective œcuménique, saint Paul est qualifié par Clément de héraut pour l'Orient et pour l'Occident (κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει).

On le sait, selon un texte sur les luttes morales conservé par Eusèbe de Césarée, comme par le ministère d'un héraut à la voix sonore, la vertu proclame que l'homme le plus juste, à la manière d'un athlète victorieux, est aussi le plus heureux : à même la justice, il récolte le fruit du bonheur (7). Chez Dion

---

épitaphe que, tous, nous habitons une seule patrie, qui est le monde : μιάν... πατρίδα κόσμον ναίομεν (*Anthol. Graec.*, I, n° 417, v. 5-6). — Sur la perspective œcuménique dans le cynisme, on verra encore DIOGÈNE L., *Vit.*, VI, 72, 93 et 98. Au sujet du thème cynique du philosophe cosmopolite, on lira R. HELM, art. *Kynismus*, PAULY-WISSOWA, *Real-Encylopädie*, 12 (1924), col. 12.

(1) Voir O. GEBHARDT et A. HARNACK, *Clementis Romani epistula* (*Patrum apostolicorum opera*, I, 1), Leipzig, 1876, p. 16, note.

(2) *Geogr.*, III, 5, 5.

(3) *Geogr.*, II, 1, 1.

(4) *Ab urbe cond. lib.*, XXI, 43, 13, et XXIII, 5, 11.

(5) *Nat. hist.*, III, *Prooem.*, et III, 4.

(6) *Nat. hist.*, II, 167.

(7) *Praep. Ev.*, XV, 4, 17. C'est le texte déjà cité plus haut, p. 13.

Chrysostome, Homère, qui était cité avec prédilection par la diatribe (1), est qualifié de héraut surnaturel et divin de la vertu (2). Pour proclamer leurs victoires, les luttes de la vertu avaient donc leurs hérauts. Parfois, dans la diatribe, le héraut des luttes athlétiques se confondait idéalement avec celui des mystères. « Tu dis, lit-on chez Épictète : Il y a un temple à Éleusis. Mais il va y en avoir un ici aussi. — Il y a là-bas un hiérophante. — Moi je ferai l'hiérophante. — Il y a là-bas un héraut (κήρυξ). — Moi aussi, j'établirai un héraut (3). »

L'athlète de la vertu est envoyé par Dieu aux fins de lui faire rendre témoignage à la divinité. Selon Épictète, le philosophe est « l'apôtre, le veilleur et le héraut envoyé par les dieux » (4).

Que penser de Paul, lequel, au dire de Clément, faisait office de héraut pour l'Orient et pour l'Occident ? Fallait-il l'entendre comme d'un héraut de la vertu ? Sans doute. Quelles luttes et quelles victoires proclamait-il ? Les siennes propres ? Oui, sans doute, mais identifiées avec celles de l'évangile (5). Ce n'est pas comme Diogène se proclamant vainqueur de tous les hommes en vertu excellente (6). Par ses actions marquantes autant que par ses paroles courageuses, avec tout l'éclat vénérable que l'antiquité attachait à la personne du héraut, Paul a proclamé la victoire de l'évangile à la face de l'Orient et de l'Occident. Dans la diatribe, cette perspective universelle était seule un théâtre assez vaste pour le déploiement des hauts faits de la vertu : aux jeux Olympiques, Diogène surpassait tous les hommes en vertu (7), et aux jeux Isthmiques, ses victoires morales le plaçaient au-dessus de tous, Grecs et Barbares (8).

§ 8. — *La gloire et les cieux.*

Selon Xénophon, fidèle témoin de l'enseignement des Cyni-

---

(1) Voir R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 43.

(2) *Or.*, 2, 18.

(3) *Diss.*, III, 21, 13, d'après trad. V. Courdaveaux, p. 289.

(4) *Diss.*, III, 22, 69, d'après trad. V. Courdaveaux, p. 302.

(5) Nous y reviendrons plus loin, p. 39, la victoire morale de Paul est aussi celle de son « évangile », résumé, au ch. V, par les mots πίστις et δικαιοσύνη.

(6) Démétrius, *De eloc.*, 260.

(7) *Ibid.*

(8) Dion Chrys., *Or.*, 9, 12.

ques (1), la vertu est récompensée par l'honneur et la louange : la vertu « est partout présente, puisqu'elle est immortelle ; elle attire de l'honneur à ceux qui sont bons à son endroit, et elle flétrit les méchants » (2).

Aussi, par amour de la louange, les *πόνοι* doivent-ils être endurés courageusement : « Cyrus... fort ami de l'éducation et de la gloire, affrontait toutes sortes de travaux pénibles (*πάντα μὲν πόνον*), et s'exposait à tout péril, pour mériter d'être loué (3) », car « quand on aime la louange, pour la mériter, l'on doit prendre sur soi toutes sortes de travaux pénibles (*πάντα μὲν πόνον*), et affronter tous les dangers (4). » Du reste, ce ne sont que des luttes vraiment pénibles, endurées pour la vertu, qui peuvent procurer quelque honneur : « Maintenant... que quelqu'un se lève, et qu'il réponde à cette question : la vertu militaire ne sera-t-elle pas mieux pratiquée chez nous, si celui qui voudra affronter le plus de pénibles travaux et de périls (*ὁ πλεῖστα καὶ πονεῖν καὶ κινδυνεύειν ἐθέλων*) obtient aussi de plus grands honneurs ; ou bien allons-nous convenir que cela ne change rien d'être lâche (5) ? »

Elles sont donc aussi dans la logique du thème de la diatribe, ces paroles de Clément à propos de Pierre : *οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*. En effet, la louange et la gloire étaient l'issue normale des luttes pour la vertu. On comprend pareillement ces mots de Clément au sujet de Paul : *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν*.

Paul a reçu l'*ὑπομονῆς βραβεῖον* (6). Des martyrs dont il sera question au chapitre VI, Clément dira : *ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι* (7). *Βραβεῖον*, *γέρας*, ce sont là les récompenses des luttes. Car Xénophon a parlé des *ἆθλα τῆς ἀρετῆς* (8),

(1) Voir K. Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, II, 1, p. 63 sqq. et 102 sqq.

(2) *Cyneg.*, 12, 21.

(3) Xénophon, *Cyrop.*, I, 2, 1.

(4) Xénophon, *Cyrop.*, I, 5, 12.

(5) Xénophon, *Cyrop.*, II, 3, 4, d'après trad. É. Talbot, II, Paris, 1859, p. 242.

(6) *I Clem.*, 5, 5.

(7) *I Clem.*, 6, 2.

(8) *Cyrop.*, II, 3, 11. — Les *ἆθλα* sont la récompense de ceux qui remportent la victoire au concours (*Cyrop.*, VI, 2, 5).

récompenses de la vertu courageuse : les bons soldats et les bons officiers recevaient des récompenses et des présents (1), mais leur principale récompense était l'honneur dont leur vie était entourée (2). Tout cela correspond fidèlement à la tradition stoïcienne, conservée par Stobée : « La marque d'honneur est la récompense de la vertu agissante (*τὸ δὲ γέρας ἆθλον ἀρετῆς εὐεργετικῆς*) (3). »

Une fois mort, Héraclès a été introduit dans les cieux ; ainsi l'ont voulu l'estime et la volonté des hommes. Telle était l'opinion qui régnait à Rome, au témoignage de Cicéron : « Ce fut une coutume générale dans le genre humain que les hommes qui avaient rendu des services éminents fussent placés dans le ciel par l'opinion publique et par la volonté commune. Ainsi furent déifiés Hercule, Castor, Pollux, Esculape... (4) » ; « Hercule, Esculape, les fils de Tyndare (c'est-à-dire Castor et Pollux), notre Romulus et plusieurs autres, on les croit reçus dans les cieux à titre de citoyens nouveaux, nouvellement inscrits sur les rôles (5). »

Dion Chrysostome écrit de son côté : « Une fois Héraclès mort, on l'honore plus que tout autre, on le tient pour une divinité, on dit qu'Hébé est sa compagne, et tous le prient (6). »

Plus tard, dans un passage d'inspiration stoïcienne, Aetius attestera la même idée (*τὸ διὰ τὰς εἰς τὸν κοινὸν βίον εὐεργεσίας ἐκτετιμημένον, ἀνθρώπινον δὲ γεννηθέν, ὡς Ἡρακλέα*) (7).

Ces parallèles jettent un jour curieux sur la formule de Clément : « Il fut délivré du monde, et enlevé, pour être placé au lieu de la sainteté (*ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη*) ».

---

(1) XÉNOPHON, *Hell.*, VI, 1, 5.

(2) *Ibid.*

(3) *Ecl.*, II, 7, 11 I (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 563).

(4) *De nat. deor.*, II, 24, 62.

(5) *De nat. deor.*, III, 15, 39.

(6) *Or.*, 8, 28. — Voir encore d'autres témoignages de la doctrine d'Hercule aux cieux, à Rome : VARRON, *Res rusticae*, II, 1, 7 ; TERTULLIEN, *Ad nationes*, II, 14, éd. J.-G.-PH. BORLEFFS. A une époque plus récente, Servius Grammaticus atteste la même doctrine : *Comm. in Aen.*, VIII, 275 sqq. Il est vrai qu'il s'en réfère à Varron. — L'apothéose d'Hercule est encore attestée à Rome par HORACE, *Od.*, III, 3, 9-10 : *vagus Hercules enisus arces attigit igneas.*

(7) H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin et Leipzig, 1929, p. 296. La documentation sur l'apothéose d'Héraclès se trouve chez E. NORDEN, *In Varronis saturas menippeas observationes selectae*, p. 300.

Cicéron a laissé entendre quelles sont les raisons de cette montée aux cieux: la nature spirituelle des héros, leur vertu, leur piété, leur foi (1). De cette mention de la foi, dans ce contexte, peut-être faut-il rapprocher les mots de Clément sur la récompense finale de Paul : *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν.*

§ 9. — *Le ζῆλος et les Apôtres.*

Les luttes des Apôtres ont été provoquées par le *ζῆλος*. C'est une raison de plus pour les rapprocher de celles de l'Héraclès idéal des Cyniques.

A en croire Apulée, le célèbre philosophe cynique Cratès de Thèbes, suivant à sa manière les exemples d'Héraclès, lutta contre la colère, l'envie, l'avarice et la volupté (2). D'une manière plus réaliste encore, Horace nous parle du héros « qui abattit l'hydre redoutable, et dont les travaux, voulus par le Destin, triomphèrent des monstres fameux, Hercule, qui éprouva enfin que seule la mort peut dompter l'envie » (3).

Que les luttes des Apôtres aient été dues au *ζῆλος*, c'était bien dans la ligne de la diatribe cynico-stoïcienne (4). Il n'y a aucune raison de voir dans ce terme une allusion aux divisions de la communauté romaine.

ARTICLE III

Les caractères du chapitre V

§ 1er. — *L'hellénisme.*

Par son ensemble et ses détails, le chapitre V de la *Ia Clementis* remonte à des sources d'un hellénisme évident. Mais,

(1) « Que l'on adore les dieux, et ceux qui ont toujours été regardés comme habitants du ciel, et ceux que leurs mérites y ont appelés, Hercule, Liber, Esculape, Castor, Pollux, Quirinus, et ces vertus qui donnent aux hommes l'entrée du ciel, la Raison, la Force, la Piété, la Foi, et que toutes aient leurs temples » (*De leg.*, II, 8, 19, d'après trad. Nisard *(Coll. des aut. lat.)*, IV, Paris, 1859, p. 383).

(2) *Florida*, 22.

(3) *Ep.*, II, 1, 10-12, d'après trad. P. Villeneuve *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1934, p. 151-152. Horace est un témoin autorisé des traditions de la diatribe, voir R. Bultmann, *op. cit.*, p. 7.

(4) En *I Clem.* 6, 4, nous lisons que l'envie a détruit des grandes villes, et

on pourrait se le demander, Clément a-t-il eu accès directement aux textes des représentants de l'hellénisme, ou bien, pour les atteindre, a-t-il passé par l'intermédiaire littéraire du judaïsme ?

Observons-le tout d'abord, pour le thème de la lutte morale, les écrits du judaïsme strict ne contiennent absolument rien qui ressemble au chapitre V de la *Iª Clementis*. On s'en convainc à la lecture des apocryphes du judaïsme pharisaïque (1) ; la même conclusion ressort de l'examen des hagiographes de la Bible grecque (2).

Mais n'en va-t-il pas autrement avec des ouvrages relevant du judaïsme, sans doute, mais aussi très sérieusement imbus d'hellénisme, tels les Testaments des Patriarches, celui de Job, la lettre d'Aristée, ainsi que les œuvres de Flave Josèphe, et celles de Philon d'Alexandrie ?

1. *Le Testament de Job.*

Le Testament de Job contient des phrases où se décèle le thème stoïcien : « Tu te réveilleras lors de la résurrection. Alors tu te trouveras comme un athlète qui, luttant au pugilat et endurant des souffrances, reçoit enfin la couronne. En ce jour, tu sauras que le Seigneur est juste, véridique et puissant, et qu'il fait prospérer ses élus (*καὶ ἐγερθήσῃ ἐν τῇ ἀναστάσει· ἔσῃ γὰρ*

---

qu'elle a extirpé de grands peuples. Rappelons à ce propos qu'Hercule, suivant l'*Énéide*, VIII, 290-291, détruisit par la guerre les villes de Troie et d'Œchalie.

(1) Voici les seuls passages relatifs à la lutte morale que révèlent les *indices* de l'édition B. VIOLET du *IVᵉ livre d'Esdras* et de *l'Apocalypse syriaque de Baruch* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 32), Leipzig, 1924 : « Zuerst sehen sie mit grossem Entzücken die Herrlichkeit dessen, der sie annimmt, und werden zur Ruhe kommen auf sieben Stufen. Die erste Stufe : Dass sie mit vieler Mühe gekämpft haben, um den ihnen mitanerschaffenen bösen Sinn zu besiegen, dass er sie nicht verführe vom Leben zum Tode » (*IV Esdr.*, 7, 91-92, trad. B. VIOLET, p. 91-92). — « Er antwortete und sprach : Dies ist der Sinn des Kampfes, den der erdgeborene Mensch kämpft, dass, wenn er unterliegt, er leide, was du gesagt, doch wenn er siegt, er empfange, was ich gesagt ! » (*IV Esdr.*, 7, 127-128 trad. B. VIOLET, p. 101). — « Denn bringt diese Welt ihnen Kampf und Mühsal mit vieler Ermattung, so jene künftige... einen Kranz mit grosser Verherrlichung » (*Apoc. syr. Bar.*, 15, 8, trad. B. VIOLET, p. 227). — Pour les autres apocryphes, l'*index* de R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, Oxford, 1913, ne révèle rien sur la lutte morale ni sur l'athlétique, sauf les passages du *IVᵉ livre des Machabées* dont nous parlerons tout à l'heure.

(2) La *Sagesse* (8, 7) contient une allusion rapide au thème des *πόνοι* et des vertus, sur laquelle nous reviendrons plus loin, p. 38, n. 2.

ὡς ἀθλητὴς πυκτεύων καὶ καρτερῶν πόνους καὶ ἐκδεχόμενος τὸν στέφανον· τότε γνώσει ὅτι δίκαιος καὶ ἀληθινὸς καὶ ἰσχυρὸς ὁ κύριος, ἐνισχύων τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ) (1). » D'une part, on reconnaît dans ces lignes le thème hellénistique de la lutte et de la couronne, et de l'autre, la conception judaïque de la résurrection. Le thème hellénistique fait figure de corps étranger au milieu d'un contexte d'allure judaïque qui l'encadre. Le plus grand contexte appuie les formules d'origine juive.

2. *Les Testaments des Patriarches, la lettre d'Aristée et Flave Josèphe.*

Pour ce qui concerne les Testaments des Douze Patriarches et la lettre d'Aristée, écrits beaucoup plus empreints d'hellénisme que le Testament de Job, ils ne contiennent, à notre connaissance, aucun passage où serait représenté le thème hellénistique de la lutte. Il faut en dire autant des œuvres de Flave Josèphe (2).

3. *Philon d'Alexandrie.*

Il n'en va point de même de Philon d'Alexandrie. En des endroits nombreux, il développe le thème de la lutte morale, et parfois très longuement. Dans l'un de ces passages, dans un contexte stoïcien, Philon écrit : « A vrai dire, seules les luttes Olym-

(1) *Testam. Jobi*, 4. Cet écrit date du IIe ou du IIIe siècle de notre ère, et semble provenir de l'Égypte, voir M. R. James, *Apocrypha anecdota*, II (*Texts and Studies*, 5, fasc. 1), Cambridge, 1897, p. XCIV.

(2) Pour les Testaments des Douze Patriarches et la Lettre d'Aristée, les *indices* de l'édition R. H. Charles des Testaments des Douze Patriarches et de l'édition P. Wendland de la lettre d'Aristée ne relèvent point l'existence du thème de la diatribe sur la lutte morale. Parmi les passages de Flave Josèphe auquel renvoie H. Strathmann (art. *μάρτυς*, *Theol. Wörterb.*, 4, p. 490), il n'en est aucun où le thème de la lutte morale soit représenté. On ne le trouve pas là où on s'y attendrait, par exemple à propos du martyre des Esséniens : « La guerre contre les Romains a révélé leur force de caractère en toutes circonstances. Pendant cette guerre, tordus et incurvés, brûlés et brisés, et passant par tous les instruments de torture, soit pour qu'ils blasphèment le Législateur, soit pour qu'ils mangent quelque mets défendu, ils ne consentirent à se laisser imposer ni l'un ni l'autre ; jamais ils n'adulèrent leurs bourreaux ni ne versèrent des larmes. Mais souriant plutôt au milieu de leurs souffrances, et se jouant avec bonne grâce de ceux qui les torturaient, ils laissaient leur âme s'échapper de leur corps comme s'ils allaient de nouveau la reprendre » (Flave Josèphe, *De bello Jud.*, II, 152-153, d'après trad. R. Harmond, *Œuvres complètes de Flave Josèphe (Publications de la Société des études juives)*, V, Paris, 1911, p. 164).

piques peuvent être qualifiées de sacrées, non pas celles qu'ont instituées les habitants de l'Élide, mais au contraire celles dont l'objet est d'acquérir des vertus (*κτήσεως... ἀρετῶν*) divines et olympiennes, comme on les appelle de juste. Pour ces luttes-là, les plus faibles quant au corps, pourvu qu'ils aient des âmes parmi les plus fortes, peuvent tous se faire inscrire (1). » L'idée de l'acquisition de la vertu est désignée chez Philon par le mot *ἄσκησις*, entraînement, ce qui rappelle encore la diatribe : « Des biens très nombreux et très grands ont coutume de provenir de ces luttes qui entraînent à la vertu (*ἀσκητικαῖς ἀθλήσεσι*), et de ces efforts ardents (*ἡβῶσι πόνοις*), car c'est une fête pour l'âme que ce zèle du bien et cet effort fructueux (*τελεσφορούμενος πόνος*) (2). »

Si fréquent chez Philon, le point de vue de l'*ἄσκησις* n'apparaît pas au chapitre V de la *Iª Clementis*. Il est donc improbable que Clément ait passé par Philon d'Alexandrie pour trouver les éléments du thème développé au chapitre V.

4. *Le IVᵉ livre des Machabées.*

Au IVᵉ livre des Machabées, deux passages où se rencontre le thème stoïcien de la lutte morale trahissent des ressemblances nombreuses avec le chapitre V de la *Iª Clementis* (3). Mais ni le mot *μαρτυρεῖν*, ni ses dérivés, si importants dans le thème et employés par Clément, ne figurent là (4). Le développement de la *Iª Clementis* puise donc à d'autres sources.

---

(1) *De agric.*, 119. — Ailleurs, Philon nomme « celui qui lutte, et ce en un combat véritablement sacré, dont la fin est l'acquisition de la vertu, et qui ne cause point de dommage » (*De migr. Abrah.*, 200).

(2) *De congr. erud. grat.*, 162. — Sans que les mêmes mots soient toujours employés, la même idée est cependant exprimée, ailleurs, encore chez Philon : « Sans attacher de soin excessif à la renommée des Grecs, la philosophie produit des athlètes de la vertu en proposant, à titre d'exercice, des activités dignes de louange, par lesquelles, aussi, une liberté exempte de toute servilité est acquise fermement » (*Quod omnis probus liber*, 88). Il s'agit toujours de l'acquisition progressive de la vertu, comme dans ces autres lignes de Philon : « Rien de ce qui survient ne m'est plus intolérable que ce qui me trouble les forces de l'âme, et me les enlève » (*De Josepho*, 26).

(3) *IV Mach.*, 6 et 17.

(4) Sauf que, dans un des deux passages en question, on rencontre une fois le substantif *μαρτυρία* (au chapitre VI, dans une phrase abstraite). Mais nulle part l'auteur ne nomme ses héros *μάρτυρες*, ni ne qualifie leur activité de *μαρτυρεῖν*.

Le IVe livre des Machabées est sans doute un ouvrage d'apologétique juive. Mais, vu le caractère fortement stoïcien de l'argumentation, et la connaissance, que possède l'auteur, de tous les artifices de la rhétorique grecque (1), il est évident que celui-ci a repris volontiers maint lieu commun au stoïcisme et à l'hellénisme. Les ressemblances du IVe livre des Machabées avec le chapitre V de la *Ia Clementis* s'expliquent donc suffisamment par la dépendance de l'un et de l'autre par rapport aux textes hellénistiques (2).

De quels milieux Clément tenait-il le thème des luttes morales ? Il ne le tient pas des milieux pharisaïques qui l'ignorent, il ne le tient pas de milieux comme ceux du Testament de Job, qui reprennent ce thème seulement d'une manière superficielle. Il ne le tient pas non plus de Philon d'Alexandrie, qui le développe toujours d'une autre manière, ni du IVe livre des Machabées. Recommandée par les origines romaines de l'épître, l'hypothèse d'un commerce direct avec la littérature hellénistique est aussi celle qu'indique la contexture elle-même du chapitre V. Plus que probablement donc, l'hellénisme foncier du chapitre V vient en droite ligne de la littérature hellénistique, car rien n'indique que Clément ait dû passer par des auteurs du judaïsme pour apprendre à connaître le thème de la lutte morale.

§ 2. — *Le christianisme paulinien.*

Les événements de la vie des Apôtres, et de Paul en particulier, n'ont été célébrés qu'à la suite d'exemples tirés de l'Ancienne

(1) Voir E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 4e éd., Leipzig, 1903, p. 297 sqq., et aussi E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., III, Leipzig, 1909, p. 524-525.

(2) La *Sagesse* (8, 7) s'exprime comme suit : « Aime-t-on la justice (*δικαιοσύνην*) ? Les labeurs (*πόνοι*) à soutenir pour la Sagesse sont les vertus (*ἀρεταί*) ; elle enseigne la tempérance et la prudence, la justice et la force (*σωφροσύνην καὶ φρόνησιν... δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν*), ce qu'il y a de plus utile aux hommes pour la vie. » C'est peut-être une allusion au thème cynico-stoïcien de la lutte pour la vertu. Mais ni le verbe *ἀθλεῖν*, ni ses dérivés, n'y figurent. On trouve seulement les mots *πόνος* et *δικαιοσύνη*. La série des quatre vertus, tempérance, prudence, justice, force, avec, en tête du verset, l'indication de la justice comme résumé des autres : cela est bien stoïcien, et bien grec. Mais c'est tout ce qu'on trouve, dans la *Sagesse*, du thème qui nous intéresse : plus encore que d'autres textes du judaïsme hellénistique, le passage de la *Sagesse* est insuffisant à rendre compte du ch. V de la *Ia Clem.*

Alliance. Rien que cela insinue déjà, et avec combien de clarté, la vive estime en laquelle Clément de Rome tenait les hauts faits des Apôtres. D'ailleurs, ne disait-il pas expressément : « Les nobles exemples dont notre génération fut témoin (τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα). »

En qualifiant les Apôtres d'athlètes, et Paul, en particulier, de héraut de la justice, et de vainqueur qui a reçu la récompense de son endurance (ὑπομονῆς βραβεῖον), Clément usait de termes servant, dans la diatribe, pour les plus illustres des héros, tels Héraclès et Diogène. C'était accorder à la vie et à l'enseignement des Apôtres, et de Paul surtout, la palme de la plus haute vertu. D'après la signification du thème littéraire, Pierre et Paul furent des exemples de vertu chrétienne supérieure.

Le langage employé au sujet des Apôtres est nouveau pour le christianisme de l'époque. Mais l'hellénisme du chapitre V n'empêche point le christianisme de l'auteur de s'épanouir à l'aise.

Et tout d'abord, l'expression στῦλοι, appliquée aux Apôtres, est une allusion presque évidente à l'Épître aux Galates (1). Il faut marquer le respect de Clément pour ces « colonnes » : *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι*. Les Apôtres vont d'ailleurs être nommés à l'instant, avec le même respect toujours, comme « les excellents Apôtres (τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους) ».

Ensuite, par les deux mots πίστις et δικαιοσύνη, Clément remet en mémoire tout l'enseignement de saint Paul dans l'Épître aux Romains : de toute la célèbre épître, ce sont là les mots les plus chargés de sens. La foi est nommée en premier lieu, sans doute parce qu'elle est le principe de toute justice. En même temps qu'il recommandait la foi, Paul enseignait aussi la justice, à laquelle la foi conduisait : aussi Clément dit-il de Paul qu'il a enseigné la justice à l'univers entier. Sans doute faut-il voir là quelque allusion latente à la doctrine paulinienne : la justice par la foi est offerte au monde entier, non aux seuls Juifs.

Hellénistique et stoïcien par toute sa contexture, ses thèmes et ses mots, le chapitre V de la *I^a Clementis* montre également que Clément pense en chrétien et qu'il a saisi les traits essentiels de la doctrine de saint Paul. Les formules stoïciennes ne sont qu'un vêtement littéraire, qui réserve l'originalité du christia-

(1) *Gal.*, 2, 9.

nisme, et le met en valeur. Le crédit de Paul restait donc bien vivant dans la communauté romaine, à la fin du Ier siècle (1).

L'emprunt de termes techniques de la rhétorique philosophique du temps par cette épître écrite au nom de la communauté romaine indique que des tendances nouvelles se font jour, qui aboutiront aux développements des apologètes.

---

(1) Depuis la rédaction de ces pages, nous avons eu le plaisir de constater que M. Dibelius se représente les choses d'une manière assez semblable à celle qui est exposée ici, voir *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Sitzungsb. Heidelb. Akad. Wiss., philos.-hist. Klasse*, 32 (1941-1942), fasc. 2. On s'arrêtera surtout aux p. 18-25 et 43.

CHAPITRE II

LES DÉVOUEMENTS ANTIQUES ET L'EXIL VOLONTAIRE

Au chapitre LIV de son épître, s'adressant à ceux qui auraient provoqué les troubles de Corinthe, Clément les invite, dans l'intérêt du bien commun, à partir volontairement en exil. Au chapitre suivant, il propose des exemples de l'antiquité profane : pour sauver leurs concitoyens de quelque calamité publique, ces héros ont affronté la mort ou l'exil. Ayant rappelé d'un mot les Chrétiens qui s'étaient constitués prisonniers pour la libération des autres, ou qui s'étaient livrés en esclavage, il célèbre les hauts faits de deux femmes de l'Ancienne Alliance, Judith et Esther. Enfin, il exhorte la communauté à intercéder auprès des coupables présumés, pour les gagner à la douceur et à l'humilité, « afin de céder, non pas à nous, dit-il, mais à la volonté de Dieu ».

ARTICLE PREMIER

LES EXEMPLES DE LA DIATRIBE

Les dévouements de l'antiquité se rangent en deux grandes classes, la première formée par les récits tirés de la Fable grecque, la seconde par les exemples empruntés à la vieille histoire romaine (1).

(1) On trouvera la documentation dans E. VON LASAULX, *Studien des classischen Alterthums*, Ratisbonne, 1854, p. 233-282, et dans K. A. GEIGER, *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, Augsbourg, 1888. On pourra voir aussi TH. W. DOUGAN, *Tusculanarum disputationum libri quinque, A revised text with introduction and commentary*, I, Cambridge, 1905, p. 153-155.

§ 1er. — *Les exemples grecs chez les auteurs grecs.*

Ces exemples relèvent de la Fable des temps héroïques. Les tragiques, les orateurs, les mythographes et les historiens les ont conservés. Athènes et Thèbes possédaient des fastes particulièrement célèbres.

1. *Le cycle athénien.*

Le premier exemple est celui du dévouement de la fille d'Érechtée.

Emprunté aux temps d'avant Homère (1), cet exemple est rapporté par l'orateur Lycurgue, au IVe siècle avant l'ère chrétienne. Lorsqu'Eumolpe, le roi légendaire d'Éleusis, fils de Poseidon, venant de Thrace, menaçait Athènes avec de grandes forces, Érechtée gagna Delphes pour y consulter le dieu sur le moyen de remporter la victoire. L'oracle lui répondit que s'il immolait sa fille avant le combat, il aurait raison de l'ennemi. Érechtée obéit à la parole du dieu. Lycurgue loue Euripide d'avoir composé une tragédie sur ce sujet, un des plus beaux à proposer aux citoyens pour leur inculquer l'amour de la patrie (2). Un Pseudo-Plutarque également fait mention de l'Érechtée d'Euripide (3).

Plus récent (4), le sacrifice de Codrus est tout aussi célèbre.

L'histoire nous en arrive par un auteur du Ier siècle avant notre ère, Sostrate (5), dont le texte est conservé par Plutarque et par Stobée (6). C'était lors des guerres des Thraces contre Athènes. Les Athéniens avaient pour général Codrus. L'oracle consulté par les Thraces répondit qu'ils remporteraient la victoire, si le général des Athéniens avait la

---

(1) Voir TH. W. DOUGAN, *op. cit.*, I, p. 154. Il s'appuie sur le fait qu'Athènes, dans l'*Iliade*, est appelée δῆμον Ἐρεχθῆος (*Iliade*, II, 546-547).

(2) Lycurgue nous a conservé quelques vers de la tragédie, voir *Adv. Leocr.*, 98-100, et A. NAUCK, *Trag. Graec. frag.*, 2e éd., Leipzig, 1889, *fr. Euripid.* n° 360 (EURIPIDE, ed. A. NAUCK, III, fr. n° 362).

(3) *Parall. min.*, 20 A. — Ce Pseudo-Plutarque et Stobée connaissent une autre version de la légende, qu'ils attribuent à l'historien Démarate, attribution erronée au jugement d'E. SCHWARTZ, art. *Demaratos*, voir PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 4(1901), col. 2706. Le sacrifice de la fille d'Érechtée aurait été offert à Perséphone, une des deux grandes déesses d'Éleusis (Ps.-PLUTARQUE, *Parall. min.*, 20 A, et STOBÉE, *Ecl.*, III, 39, 33). — Selon le Pseudo-Apollodore, la fille d'Érechtée une fois immolée, ce fut Poseidon qui délivra Érechtée et sa maison de la main de l'ennemi (*Biblioth.*, III, 203-204).

(4) Voir TH. W. DOUGAN, *op. cit.*, I, p. 154.

(5) Voir BUX, art. *Sostratos*, PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 2e sér., 3 (1927), col. 1200.

(6) Ps.-PLUTARQUE, *Parall. min.*, 18 A, et STOBÉE, *Ecl.*, III, 7, 67 A.

vie sauve. Codrus fut mis au courant. Déguisé en charpentier, il s'en prit à quelques Thraces qui ramassaient du bois, frappa l'un d'entre eux d'une faux, et le tua. Aussitôt les autres le massacrèrent. Et les Athéniens remportèrent la victoire (1).

Les légendes athéniennes connaissaient un deuxième exemple de dévouement féminin, celui des Léocores, filles du héros athénien Léôs. Suivant la fable rapportée par Démosthène, les Léocores s'étaient offertes à servir de victimes pour leur patrie (2). Selon la légende conservée par Élien, ce fut sur une parole de l'oracle de Delphes que leur père Léôs les sacrifia pour le salut de la ville d'Athènes (3). Le scoliaste de Thucydide précise que c'était pour délivrer l'Attique d'une famine (4).

2. *Le cycle thébain.*

Le sacrifice de Ménécée, fort célèbre à Rome, nous introduit dans le cycle des légendes thébaines.

C'était lors du siège de Thèbes par les sept chefs. Suivant le récit d'Euripide dans les « Phéniciennes », les Thébains s'adressèrent aux oracles. Le devin des légendes thébaines, Tirésias, répondit que Thèbes serait assurée de la victoire, pourvu que Ménécée, le fils du tyran de Thèbes, se dévouât en l'honneur d'Arès. Ce que Ménécée fit aussitôt devant les portes de la ville (5).

A leur tour, les légendes de Thèbes connaissaient une histoire de dévouement féminin. Une calamité s'était abattue sur la Béotie. Interrogé à Gortyne, Apollon répondit que, pour apaiser les divinités infernales, il fallait immoler deux vierges qui se seraient offertes de plein gré. Aussitôt la réponse de l'oracle parvenue aux deux filles du héros Orion, auprès du métier à tisser où elles travaillaient, invoquant trois fois les divinités infernales, elles s'ouvrent la gorge, au moyen de leur navette... Dissimulant leurs dépouilles, Perséphone et Hadès les élevèrent aux cieux sous forme d'astres. En Béotie, on dressa un temple aux Vierges Couronnées. Tel est le récit d'un mythographe, qui date probablement du IIe siècle de notre ère (6).

---

(1) Chez Polyen, rhéteur et historien grec dont l'activité s'exerça à Rome au IIe siècle de notre ère, on lit l'histoire de Codrus avec une variante : Codrus était roi d'Athènes lors des guerres contre le Péloponnèse (*Strateg.*, I, 18). Aelius Aristide se représente la guerre menée par Codrus comme dirigée contre les Doriens et les gens du Péloponnèse (*Panathen.*, voir *Or.*, I, p. 191).

(2) *Or.*, 60, 29.

(3) *Var. hist.*, 12, 28.

(4) *Scholia in Thucydidem*, ed. C. HUDE, Leipzig, 1927, in I, 20. — Au IIe siècle de notre ère, Pausanias commémore en bref la même légende (*Graec. descr.*, I, 5, 2).

(5) *Phoen.*, 911 sqq. La même histoire a été racontée plus tard par le Pseudo-Apollodore (*Biblioth.*. III, 73).

(6) ANTONINUS LIBERALIS, *ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ*, 25. Sur la date d'Antoninus Liberalis, voir A. JÜLICHER, art. *Antoninus Liberalis*, PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 1 (1894), col. 2573.

3. *Le sacrifice d'Iphigénie en Aulide.*

Se rattachant aux légendes troyennes, le sacrifice d'Iphigénie en Aulide est connu de tous.

On se rappelle les paroles courageuses de la jeune fille à son père :

Ma vie, pour ma patrie,
Et pour toute la terre hellénique,
De bon gré, je la donne en sacrifice sur l'autel de la déesse
Qui la réclame, puisque tel est l'oracle divin (1).

§ 2. — *Les exemples grecs à Rome.*

1. *Le témoignage de Cicéron.*

Ces légendes grecques étaient bien connues à Rome : « Quant à ceux qui se sont illustrés en mourant pour leur patrie, écrit Cicéron, les rhéteurs en général ne leur attribuent pas seulement la gloire, mais la félicité. Ils remontent jusqu'à Érechtée et ses filles qui, malgré la faiblesse du sexe, sollicitèrent la faveur de mourir pour sauver la vie de leurs concitoyens (2) ; ils célèbrent Codrus qui, déguisé en esclave pour éviter qu'on ne le reconnût à ses insignes royaux, se jeta au milieu des ennemis, parce que l'oracle avait répondu qu'Athènes serait victorieuse si son roi était tué dans la bataille. On n'oublie point Ménécée qui, sur la réponse d'un oracle également, se sacrifia de même à sa patrie. Iphigénie à Aulis demande qu'on la conduise à l'autel, pour que son sang appelle par incantation le sang des ennemis (3). »

Cicéron copie simplement les rhéteurs grecs ; un peu plus haut, il citait l'un d'eux : « Alcidamas, l'un des plus célèbres rhéteurs de l'époque ancienne, alla jusqu'à écrire un éloge de la mort... (4). » Nous retrouvons le même thème chez Aelius Aristide : « On rapporte, dit-il, que lors de la guerre contre Eumolpe, Érechtée, cet homme célèbre, sur la parole d'un oracle divin, sacrifia sa fille pour le bien de la cité... L'on raconte aussi qu'animé d'un semblable dessein, Léôs immola pareillement ses filles en un temps de calamité publique, et que, lors de la guerre

(1) EURIPIDE, *Iphig. Aul.*, 1553-1556.

(2) Cicéron suit ici une version suivant laquelle, des trois filles du héros, c'était la plus jeune qui avait été désignée pour être immolée. En vertu d'un serment par lequel elles s'étaient liées, les autres voulurent mourir avec elle. Le Pseudo-Apollodore ne parle que d'une seule fille d'Érechtée (*Biblioth.*, III, 203).

(3) *Tusc.*, I, 48, 116, trad. J. HUMBERT *(Coll. des Univ. de France)*, I, Paris, 1931, p. 71.

(4) *Tusc.*, I, 48, 116, trad. J. HUMBERT, I, p. 70.

contre les Doriens et les gens du Péloponnèse, pour le bien de sa patrie, dont c'était le vœu, Codrus alla de lui-même au-devant de la mort (1). »

A la manière des auteurs de la diatribe, les exemples anciens une fois évoqués, Cicéron introduit des figures de héros contemporains : « Ils présentent alors des exemples plus proches de nous » ; et il cite les noms d'Harmodius et d'Aristogiton, de Léonidas et d'Épaminondas. Enfin, sur les héros romains : « Pour nos exemples à nous, on ne les connaît pas, et il y aurait fort à faire pour les énumérer, tant sont nombreux ceux à qui nous voyons qu'une mort dans la gloire a paru digne d'envie (2). »

C'était dans le style de la diatribe de faire intervenir les personnages fameux de la grande tragédie (3). Après Homère, Euripide n'était-il pas un de ceux pour lesquels les auteurs de la diatribe nourrissaient une vraie prédilection (4) ? Ils exploitaient d'ailleurs volontiers tous les exemples de la Fable et de l'histoire (5).

2. *Le témoignage des historiens et des poètes.*

Dans son *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*, Justin fait mention du dévouement de Codrus (6). Velleius Paterculus racontait le même épisode (7). A l'époque de Clément, le sacrifice de Ménécée était célébré par Juvénal et par Stace (8).

§ 3. — *Les exemples romains.*

Mais cela n'empêchait nullement les Romains d'avoir leurs héros à eux, empruntés à l'histoire de leur ville.

Parlant de la vertu dans l'exil, Sénèque prononçait le nom illustre de P. Rutilius Rufus : « Rutilius endura sa condamnation

---

(1) *Panathen.* (I, p. 191 G. Dindorf).
(2) *Tusc.*, I, 49, 116, d'après trad. J. Humbert, I, p. 71.
(3) R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 12-13 et 50.
(4) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 13.
(5) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 50.
(6) *Epitoma*, II, 6, 19-21.
(7) *Hist. rom.*, I, 2, 1.
(8) Stace, *Theb.*, X, 604 sqq., et Juvénal, *Sat.*, 14, 239-240. — Le sacrifice de Ménécée est encore raconté par un autre auteur latin, le Pseudo-Hygin (*Fab.*, 68).

sans y trouver rien à redire, sinon qu'à son endroit la justice avait été mal rendue (1). » Condamné par envie au IIe siècle avant notre ère, P. Rutilius Rufus était célèbre, en effet, pour la dignité stoïcienne dont il fit preuve en s'exilant volontairement. Orateurs, philosophes, moralistes, tous louèrent son innocence ; ils le présentèrent comme une réplique romaine de Socrate (2).

« Il serait bien facile, disait Sénèque, d'apporter des exemples pour vous fortifier, il n'y a point de siècle qui n'en ait produit. On ne saurait même repasser dans sa mémoire les affaires domestiques ou étrangères, que l'on ne rencontre des âmes d'une grandeur héroïque, soit par étude, soit par nature. Vous saurait-il arriver pis, lorsque vous subiriez une condamnation, que d'être envoyé en exil, que d'être conduit en prison ? Que peut-on craindre davantage, pour le corps, que d'être brûlé, que de périr ? Représentez-vous chacune de ces choses, et citez ceux qui les ont bravées, dont il faut non pas rassembler les noms, mais plutôt les choisir d'entre un grand nombre... (3). » Et après avoir mis en avant l'exemple de Rutilius : « Métellus porta l'exil avec virilité... Rutilius l'a même enduré de bonne grâce... Dans sa prison, Socrate a discuté s'il chercherait à en sortir... Mucius porta sa main dans le feu... Vous me direz : On n'entend point autre chose dans les écoles que ces sortes d'histoires ; bientôt, lorsqu'on en viendra à parler du mépris de la mort, vous ne manquerez pas de me citer Caton (4). »

Pour l'endurance courageuse des tourments, à côté de l'exil de Rutilius, Sénèque nommera la captivité de Regulus. Lors de la première guerre punique, prisonnier à Carthage, ce Romain préféra retourner dans son cachot plutôt que de trahir son serment (5).

Dans une lettre à Lucilius, après avoir énuméré des exemples d'endurance, Sénèque cite les vers de Virgile : « Trois et quatre fois heureux ceux qui, sous les yeux de leurs parents, devant les hauts murs de Troie, eurent la chance de trouver la mort (6) ! » Et il continue : « Qu'importe que vous le souhaitiez à quelqu'un,

---

(1) *Ep.*, 24, 4, d'après trad. PINTREL, I, p. 87.

(2) Le motif de sa condamnation paraît avoir été la haine qu'il s'était attirée de la part de l'ordre équestre, en réprimant les exactions des chevaliers, voir F. MÜNZER, art. *P. Rutilius Rufus*, PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 2e sér., 1 (1914), *col.* 1269-1280.

(3) *Ep.*, 24, 3-4, d'après trad. PINTREL, I, p. 86-87.

(4) *Ep.*, 24, 4-6, d'après trad. PINTREL, I, p. 87-88.

(5) *Ep.*, 67, 7.

(6) *Aen.*, I, 94-96, trad. A. BELLESSORT *(Coll. des Univ. de France)*, 2e éd., Paris, 1938, p. 9.

ou que vous confessiez que ce soit désirable ? Decius se dévoua pour la république : éperonnant son cheval, il alla chercher la mort au milieu de l'ennemi (1). » Précédé de plusieurs autres, l'exemple de Decius fait figure de sommet d'une gradation ; les vers de Virgile, qui l'introduisent, lui confèrent une incontestable solennité. Parmi tous, l'exemple de Decius restait celui qu'on citait le plus volontiers (2).

§ 4. — *La diatribe romaine.*

C'était donc un vrai répertoire d'exemples que la diatribe romaine avait l'art de mettre en action. Aux souvenirs grecs s'ajoutaient les exemples empruntés aux légendes et à l'histoire de la ville de Rome, ceux du fier Rutilius, de la captivité volontaire de P. Regulus et du dévouement de Decius.

ARTICLE II

LA DOCTRINE DES STOÏCIENS SUR LA MORT ET L'EXIL VOLONTAIRES

§ 1er. — *Épictète et Lucien.*

Au siècle de Clément, l'enseignement des Stoïciens qualifiait l'exil et la mort de choses « indifférentes », de même que la prison et le déshonneur (3). Par conséquent, ces maux ne troublent

(1) *Ep.*, 67, 8, d'après trad. PINTREL, I, p. 254.

(2) Voir TITE-LIVE, *Ab urbe cond. lib.*, VIII, 9, 4-12, VALÈRE-MAXIME, *Fact. et dict. mem.*, V, 6, 5, JUVÉNAL, *Sat.* 14, 238-239, et LUCIUS AMPELIUS, *Liber memorialis*, 20. — L'ouvrage de Lucius Ampelius est postérieur au règne de Trajan, c'est-à-dire postérieur à 117, et dut être composé très probablement au cours des années subséquentes, sous le règne d'Hadrien ou d'Antonin le Pieux, voir M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, VIII), 3e éd., Munich, 1922, p. 77-78. — On connaît trois Decii, les deux derniers étant respectivement le fils et le petit-fils du premier. Les deux derniers se dévouèrent à leur tour pour la patrie. C'est pourquoi Sénèque parle de plusieurs Decii (*De ben.*, VI, 36, 2), de même que Juvénal et Lucius Ampelius (aux endroits cités à l'instant).

(3) ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 30, 2, et II, 19, 13. — Pour la doctrine stoïcienne sur l'endurance de la mort et des autres maux, on consultera avantageusement E. BENZ, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie* (*Tübinger Beitr. zur Altertumswiss.*, 7), Stuttgart, 1929.

aucunement la sérénité du Stoïcien qui vit suivant ses doctrines : « Où donc est le Stoïcien ? On dit qu'une statue est « phidiaque » quand elle a été façonnée selon la technique esthétique de Phidias. Montrez-moi donc un homme qui se trouve fait sur le patron des maximes dont il parle. Montrez-moi quelqu'un qui soit à la fois malade et heureux, en péril et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux, flétri et heureux. Montrez-le moi, de par tous les dieux, je voudrais voir un Stoïcien (1). »

Pour Épictète, ceux qui avaient péri aux Thermopyles étaient morts conformément à la doctrine stoïcienne. Il en fut de même lorsque les Athéniens, quittant leur ville au lendemain du désastre, montèrent sur leurs vaisseaux, à l'instigation de Thémistocle. Bientôt c'était la victoire de Salamine (2) !

Supérieure à la mort et aux peines, la vertu stoïcienne enseignait à endurer l'exil vaillamment, aussi longtemps que la volonté des dieux le commande : « Ce pourquoi il a quitté son pays n'est rien ; ce qui est quelque chose, c'est de travailler à ôter de sa vie les lamentations, les gémissements, les cris d'*Hélas !* et de *Misérable que je suis !* ainsi que les malheurs et l'infortune ; c'est d'apprendre ce que c'est que la mort, l'exil, la prison, la ciguë, afin de pouvoir dire dans sa prison : Mon cher Criton, qu'il en soit de ceci comme il plaira aux dieux (3) ! »

Que la mort doive être endurée avec courage, en témoignage à la vertu stoïcienne, Lucien de Samosate l'a montré dans son *De morte Peregrini* : « Je l'entendis prononcer à peu près ces paroles : qu'il voulait couronner une vie toute d'or par un trépas également d'or ; car, disait-il, après avoir vécu comme Héraclès, comme Héraclès, il désirait mourir, et se volatiliser dans les airs. Je veux, ajouta-t-il, rendre aux hommes le service de leur montrer de quelle manière ils doivent mépriser la mort, car il faut que tous les hommes soient pour moi des Philoctète. » A ce moment, poursuit Lucien, les moins sensés se mettaient à larmoyer et à crier : « Conservez-vous pour le bien du monde hellénique. » Mais les plus courageux clamaient : « Réalisez vos doctrines (4) ! »

---

(1) ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 19, 23-24, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 189.
(2) *Diss.*, II, 20, 26.
(3) ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 4, 23-24, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 17.
(4) *De morte Peregr.*, 33, d'après trad. É. TALBOT, II, Paris, 1866, p. 394. — Les rapports du *De morte Peregrini* et de Clément de Rome ont été

§ 2. — *Sénèque.*

Sénèque a conservé la doctrine stoïcienne telle qu'on la professait à Rome, au Ier siècle de notre ère : si, par eux-mêmes, la mort, l'exil, les tourments ne sont pas choses désirables, la vertu cependant est désirable, par laquelle ces maux s'endurent avec grandeur d'âme.

« La vaillance dans les tourments, demande Sénèque, n'est-elle pas à souhaiter ? Or la vaillance méprise et défie les périls, sa plus belle et sa plus admirable fonction étant de ne point céder au feu, d'aller au-devant des blessures, et quelquefois même, bien loin d'éviter les traits, de présenter la poitrine pour les recevoir. Si la vaillance est désirable, la patience dans les tourments l'est aussi, car c'est là une partie de la vaillance... Ce qui est à désirer, ce n'est pas de souffrir les tourments, mais de les endurer avec vaillance. L'objet précis de mon désir est cette vaillance, en laquelle consiste la vertu (1). » Un peu plus loin : « Doutez-vous que ce ne soit un grand avantage de mourir glorieusement, en faisant quelque action vertueuse ? Quand un homme souffre les tourments avec vaillance, il met d'ordinaire toutes les vertus en usage (2). » La doctrine est donc la même que chez Épictète : la mort et les autres maux sont choses indifférentes, mais la vertu les rend honnêtes et glorieuses (3).

Chez Sénèque, comme tantôt chez Épictète, à côté de la mort, la série des maux à endurer comprend l'exil et les tourments : « Vous saurait-il arriver pis, lorsque vous subiriez quelque condamnation, que d'être envoyé en exil, que d'être conduit en prison ? Que peut-on craindre davantage pour le corps que d'être brûlé, que de périr ? Représentez-vous chacune de ces choses, et citez ceux qui les ont bravées, dont il faut non pas rassembler les noms, mais plutôt les choisir d'entre un grand nombre (4). » Ailleurs encore : « J'appelle choses indifférentes celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, comme la maladie, la douleur, la pauvreté, l'exil, la mort... (5). »

étudiés jadis par J. M. COTTERILL, *An investigation into certain relations subsisting between De morte Peregrini, the two epistles of Clement, the Epistle of Diognete, etc.*, Édimbourg, 1879. Malheureusement, nous n'avons pas pu trouver cet ouvrage.

(1) *Ep.*, 67, 6-7, d'après trad. PINTREL, I, p. 253-254.

(2) *Ep.*, 67, 8, d'après trad. PINTREL, I, p. 255.

(3) SÉNÈQUE, *Ep.*, 82, 10-12.

(4) *Ep.*, 24, 3, d'après trad. PINTREL, I, p. 86-87.

(5) *Ep.*, 82, 10, trad. PINTREL, II, Lyon, 1921, p. 4.

§ 3. — *Chrysippe et l'ancien stoïcisme.*

« Chrysippe n'a jamais prétendu le moins du monde qu'il fallût regarder comme un bien de rester dans la vie, ni d'en sortir comme un mal : au contraire, l'un et l'autre doivent être rangés parmi les choses naturellement indifférentes (1). » Pareillement, suivant Diogène Laërce dans sa *Vie de Zénon*, « sortir volontairement de cette vie devient raisonnable pour le sage si c'est pour un motif bon, comme par exemple pour la patrie et les amis... (2).» Comme beaucoup d'autres, ces enseignements-ci de Sénèque et d'Épictète représentent fidèlement la tradition du Portique.

ARTICLE III

LE DÉVOUEMENT ET L'EXIL DANS LA I[a] CLEMENTIS

Nous comprendrons mieux maintenant les formules de Clément aux chapitres LIV-LV de sa lettre.

Clément laisse entendre que c'est un acte vertueux d'endurer volontairement l'exil en vue d'un bien supérieur, et qui vaudra de la gloire à celui qui en est le héros : « Quelqu'un est-il d'un cœur noble et généreux... qu'il dise : Si c'est à cause de moi qu'il y a des soulèvements, des querelles et des divisions, j'émigre, je m'en vais où vous voulez... Celui qui aura agi de cette manière s'attirera une grande gloire dans le Christ, et tout lieu le recevra (3). » Au chapitre suivant, Clément proposera derechef la même idée : « Beaucoup ont émigré de leurs propres cités, pour qu'elles ne se soulèvent pas davantage (4). »

C'est vertueux aussi de se dévouer pour la délivrance et le salut des concitoyens : « Pour prendre des exemples chez les païens, en temps de calamité publique (5), bien des rois et des chefs, avertis par les oracles, se sont livrés à la mort pour sauver

(1) PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 18 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 759), d'après trad. V. BÉTOLAUD, IV, Paris, 1870, p. 431.

(2) *Vit.*, VII, 130.

(3) *I Clem.*, 54, 1-3.

(4) *I Clem.*, 55, 1.

(5) A dessein, nous traduisons ainsi, voir plus loin, p. 52, n. 2.

leurs concitoyens au prix de leur sang... Nous savons encore que beaucoup des nôtres se sont mis volontairement dans les fers pour en racheter d'autres... Bien des femmes, parmi nous, rendues fortes par la grâce divine, ont accompli mainte action virile (1). »

§ 1er. — *La πόλις cosmique.*

Dans le premier texte cité, le thème de l'exil est en relation avec celui de la cité du monde : « Tout lieu le recevra ».

Au témoignage de Plutarque, Ariston de Chio, restaurateur, au IIIe siècle avant notre ère, du cynisme stoïcien, enseignait que la patrie n'est pas liée à l'homme par les liens de la nature, pas plus que sa maison, son champ, ses armes. Après avoir rappelé les paroles d'Héraclès : « Suis-je d'Argos ou de Thèbes ? Car je ne souhaite point être d'une seule ville, toute cité de l'Hellade est ma patrie (2) », Plutarque poursuit : « Mieux encore, Socrate disait qu'il n'était ni d'Athènes, ni de l'Hellade, mais citoyen de l'univers. » Puis, citant deux vers d'Euripide, il conclut : « Vois-tu les cieux sans limites, qui embrassent notre globe en leurs bras humides (3) ? Ce sont là les limites de notre patrie. Personne, tant qu'il est à l'intérieur d'elles, n'est exilé, ni hôte, ni étranger ; là, le feu, l'eau, l'air sont les mêmes pour tous. Tous ont les mêmes administrateurs et les mêmes prytanes, qui sont le soleil, la lune, l'étoile du matin. Ils ont les mêmes lois : à une même volonté, à une direction unique et commune obéissent solstices d'hiver, solstices d'été, équinoxes... (4). »

C'est sans doute le même thème chez Clément. Invoquer l'exemple d'Héraclès, citer des poètes, tel Euripide, enfin, et c'est le fond du morceau, en appeler à l'ordre de l'univers et, au centre de celui-ci, se représenter l'homme comme le citoyen de la cité cosmique, ce sont des idées très familières à la diatribe

---

(1) *I Clem.*, 55, 1-3, d'après trad. H. HEMMER, p. 111. « Parmi nous » ne figure pas dans le texte grec, à cet endroit. Ces mots sont cependant conformes au sens, voir plus loin, p. 56, n. 1.

(2) A. NAUCK, *Trag. Graec. frag.*, *Trag. adesp.*, n° 392.

(3) A. NAUCK, *Trag. Graec. frag.*, *fr. Eurip.*, n° 941 (EURIPIDE, ed. A. NAUCK, III, fr. n° 935).

(4) *De ex.*, 5 (*Stoic. vet. fr.*, I, n° 371), d'après trad. V. BÉTOLAUD, III, Paris, 1870, p. 129.— C'est aussi le thème de l'ordre de l'univers, dont il sera reparlé au chapitre V, p. 109 sqq.

stoïcienne. La fin du chapitre LIV indique d'ailleurs nettement que Clément christianise le thème de la πόλις de l'univers : « Tout lieu le recevra, car la terre appartient au Seigneur avec tout ce qu'elle renferme. Ainsi ont fait, ainsi feront ceux qui tiennent une conduite digne de Dieu, et exempte de reproche (οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν) (1). »

§ 2. — *Le sacrifice des rois et des chefs.*

Dès le début du chapitre LV, Clément magnifie ces rois et chefs nombreux qui, sur le conseil de l'oracle, en des temps de calamité publique, s'offrirent à une mort volontaire.

1. *Rois et chefs.*

Selon les légendes de la Grèce et de Rome, ce sont souvent des souverains et des chefs militaires qui offrirent le sacrifice de leur vie pour le salut de tous. Telle était la gloire de Codrus, général et roi d'Athènes, telle était aussi celle de Ménécée et celle de P. Decius.

Lorsque Clément rappelle d'un mot les dévouements de rois et de généraux païens, l'allusion à ces exemples de la diatribe est évidente.

2. *Les calamités publiques.*

Selon Clément, ces dévouements avaient été décidés « sous la menace de quelque calamité publique (λοιμικοῦ τινὸς ἐνστάντος καιροῦ) ».

C'est conforme au thème allégué. Suivant Antoninus Liberalis, lors de l'immolation des filles d'Orion, l'oracle consulté avait ordonné un sacrifice parce qu'un fléau (λοιμός) (2) s'était abattu sur la Béotie (3). Pour passer aux héros romains, au moment où P. Decius se précipitait dans les rangs ennemis, il parut « notable-

(1) *I Clem.*, 54, 3-4.

(2) Dans les auteurs, le mot λοιμός, ou ses dérivés, indique seulement une épidémie très grave, sans que sa nature puisse être précisée, ou aussi, selon un sens plus large encore, l'idée, vague, d'une calamité particulièrement funeste. On le sait, dans l'antiquité, la peste n'était pas connue comme telle. Quand, chez les anciens, nous rencontrons le mot λοιμός, ou son correspondant latin *pestis*, il ne faut donc pas croire que ce mot introduise un concept aussi précis que le mot français « peste ».

(3) *ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ*, 25.

ment plus majestueux qu'un homme ne le pouvait, semblable à un envoyé du ciel chargé d'expier le courroux des dieux, et de détourner de sa patrie le fléau, pour le reporter sur l'ennemi *(qui pestem ab suis aversam in hostes ferret)* » (1). *Pestem* désigne évidemment le fléau de la défaite (2). Tite-Live ajoute : « Une chose bien évidente pour tous fut que, partout où l'entraîna sa monture, l'ennemi, comme frappé par un astre malfaisant *(pestifero sidere icti)*, restait saisi de terreur (3). »

3. *L'oracle.*

Presque toujours, ces sacrifices avaient été consentis à la voix de l'oracle. Dans les légendes du cycle athénien, c'était l'oracle de Delphes. A Thèbes, pour le sacrifice de Ménécée, l'oracle était rendu par Tirésias. En Aulide, Calchas réclamait le sacrifice d'Iphigénie au nom d'Artémis. Suivant Euripide, un oracle en bonne et due forme avait été rendu à ce sujet : εἴπερ ἐστὶ θέσφατον τόδε (4). Enfin P. Decius ne mit son dessein à exécution qu'après s'être fait dicter, par le *pontifex maximus*, les paroles qui devaient rendre son sacrifice agréable aux dieux.

Quand donc Clément de Rome insinuait que les dévouements antiques avaient été ordonnés par la voix des oracles (χρησμοδοτηθέντες), c'était fidélité au thème ancien. Et non sans intention, à son tour, il demandera que les fauteurs de troubles veuillent s'exiler, ou du moins se rendre à ses exhortations, cédant à la volonté divine : « Pour qu'ils cèdent non pas à nous, dit Clément, mais à la volonté de Dieu (τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ) (5). »

4. *Le sang versé en sacrifice.*

Pour ce qui concerne le sacrifice d'Iphigénie, l'idée du sang

---

(1) Tite-Live, *Ab urbe cond. lib.*, VIII, 9, 10, d'après trad. Nisard *(Coll. des aut. lat.)*, Paris, 1857, p. 358.

(2) De l'idée d'un fléau, on peut passer facilement à celle de défaite.

(3) *Ab urbe cond. lib.*, VIII, 9, 12, d'après trad. Nisard, p. 358. — En temps de peste, ou d'autres calamités publiques, guerre ou famine, les Phéniciens dévouaient à Chronos un de ceux qui leur étaient des plus chers. Philon de Byblos le raconte, d'après l'historien punique Sanchouniathon (Porphyre, *De abst.*, II, 56, et Eusèbe, *Praep. Ev.*, IV, 16, 6, et I, 10, 44). A en croire Servius Grammaticus, qui s'en rapporte à Pétrone, en temps de peste, les Marseillais dévouaient deux victimes humaines pour le rachat de leurs concitoyens (Servius, *in Aen.*, III, 57, et Pétrone, fr. Ier).

(4) *Iphig. Aul.*, 1556.

(5) *I Clem.*, 56, 1.

versé est mise en relief par Cicéron : « Elle demande qu'on la conduise à l'autel, pour que son sang appelle par incantation le sang des ennemis (*Iphigenia Aulide duci se immolandam iubet, ut hostium eliciatur suo*). » Cicéron nommait au même endroit Ménécée : *qui item oraculo edito largitus est patriae suum sanguinem* (1). Dans la Thébaïde de Stace, Ménécée, en mourant, s'adressait aux puissances célestes : « Dieux des armées, et vous, Phébus, qui m'accordez l'honneur d'un si beau trépas, donnez à Thèbes la joie que vous avez promise à mon dévouement, et que j'achète au prix de tout mon sang (2). » Stace commentait : « Au même instant, le héros arrose les tours de son sang, il en asperge les murailles (3). » C'était donc un vrai sacrifice qu'offrait Ménécée : « Aux Thébains, suppliait-il, rendez, par ma mort, leurs temples, leurs champs, leurs maisons, leurs unions, leurs enfants, si, en m'immolant comme victime propitiatoire, j'ai pu vous être agréable (4). » La Bibliothèque du Pseudo-Apollodore, aussi, qualifie de sacrifice (σφάγιον) la mort volontaire de Ménécée : « Ménécée se sacrifia lui-même (ἑαυτὸν... ἔσφαξε) devant les portes de la ville (5). » Le même verbe était déjà dans Euripide, pour le même sacrifice : σφάξαι Μενοικῆ (6).

Lorsqu'il parlait de l'action propitiatoire du sang versé (ἵνα ῥύσωνται διὰ τοῦ ἑαυτῶν αἵματος τοὺς πολίτας), Clément ne faisait que marcher sur les traces de la littérature contemporaine.

5. *La délivrance en vertu de sacrifice.*

Dans les légendes profanes se rencontre l'idée d'une délivrance obtenue par le sacrifice. Un scoliaste de Thucydide rapporte

(1) *Tusc.*, I, 48, 116, trad. J. HUMBERT, I, p. 71.

(2) *Theb.*, X, 762-765, d'après trad. NISARD (*Coll. des aut. lat.*), Paris, 1860, p. 263-264.

(3) *Theb.*, X, 777, d'après trad. NISARD, p. 264.

(4) STACE, *Theb.*, X, 768-769, d'après trad. NISARD, p. 264.

(5) *Biblioth.*, III, 73.

(6) *Phoen.*, 913. — Le verbe σφάζειν est encore dans Euripide, à propos du sacrifice de Macarie, fille d'Héraclès et de Déjanire (*Heraclid.*, 408, 490 et 821), ainsi que dans Pausanias, au sujet du sacrifice de la même Macarie (*Graec. descr.*, I, 32, 6). Ailleurs, ces sacrifices sont généralement désignés par le verbe θύειν, on le voit dans Démarate, à propos du sacrifice de la fille d'Érechtée : ἐὰν τὴν πρεσβυτάτην τῶν θυγατέρων Περσεφόνῃ θύσῃ (Ps.-PLUTARQUE, *Parall. min.*, 20 A, et STOBÉE, *Ecl.*, III, 39, 33), dans l'orateur Lycurgue, au sujet du sacrifice de la même : τὴν θυγατέρα εἰ θύσειε (*Adv. Leocr.*, 99), enfin, encore dans Euripide, à propos d'Iphigénie en Aulide : θῦσαι δίδωμ' ἑκοῦσα πρὸς βωμὸν θεᾶς (*Iphig. Aul.*, 1555).

que le sacrifice des Léocores délivrerait de la famine qui ravageait l'Attique (λύσις ἦν τῶν δεινῶν παίδων σφαγή) (1). Et d'après le Pseudo-Hygin (2), Tirésias prophétisa que par la mort d'un descendant de la race du dragon, la ville serait préservée de la défaite (3). Selon Justin, l'abréviateur de Trogue Pompée : « Grâce au courage de Codrus, leur général, qui s'offrait à subir la mort pour le salut de la patrie, les Athéniens furent délivrés du fléau de la guerre (4). »

Chez Pausanias, le but du sacrifice des Léocores était le salut commun (5). Le salut commun de la patrie, tel était aussi chez Euripide l'effet du sacrifice de Ménécée. Tirésias de répondre à Créon, qui se plaint de la dureté de l'oracle : « Maux pour vous, mais pour votre patrie, la félicité et le salut (6). » Iphigénie, on le sait, disait fièrement : « Je pars pour donner aux Grecs le salut et la victoire (7). »

Dans ce contexte s'explique la formule de Clément de Rome : *ἵνα ῥύσωνται διὰ τοῦ ἑαυτῶν αἵματος τοὺς πολίτας.*

§ 3. — *Les dévouements chez les Chrétiens.*

Les premiers des héros que nommait Clément de Rome au début du chapitre LV étaient des rois et des chefs militaires : *πολλοὶ βασιλεῖς καὶ ἡγούμενοι.* Mais la Fable et la rhétorique connaissaient aussi de ces femmes illustres qui affrontèrent la mort pour le bien de la patrie, la fille d'Érechtée et les Léocores

---

(1) *Scholia in Thucydidem,* in I, 20.

(2) Selon M. Schanz (*Geschichte der römischen Literatur* (*Handbuch der Altertumswissenschaft,* VIII), II, 1, 3e éd., Munich, 1911, p. 517-518), empruntées à des sources grecques, les *Fabulae* du Ps.-Hygin ne sont pas antérieures à l'année 207 de notre ère.

(3) *Fab.,* 68.

(4) *Epit.,* II, 6, 21.

(5) *Graec. descr.,* I, 6, 2.

(6) *Phoen.,* 917-918, trad. É. Pessonneaux, II, Paris, s. d., p. 306.

(7) Euripide, *Iphig. Aul.,* 1473-1474, trad. É. Pessonneaux, II, p. 109. Un peu plus loin : « Recevez le don qui vous apportera la victoire » (*Iphig. Aul.,* 1557-1558). — La victoire, tel était aussi le bien d'intérêt public que visait le sacrifice des filles d'Érechtée, selon Démarate (Ps.-Plutarque, *Parall. min.,* 20 A, et Stobée, *Ecl.,* III, 39, 33), de Macarie, chez Pausanias (*Graec. descr.,* I, 32), de Codrus, chez Sostrate (Ps.-Plutarque, *Parall. min.,* 18 A, et Stobée, *Ecl.,* III, 7, 67 A), de Ménécée, chez le Ps.-Apollodore (*Biblioth.,* III, 73), chez Stace (*Theb.,* X, 604 sqq.) et chez le Ps.-Hygin (*Fab.,* 68), enfin de P. Decius, chez Tite-Live (*Ab urbe cond. lib.,* VIII, 9, 4-12).

chez les Athéniens, Metiocha et Menippa en Béotie, et Iphigénie en Aulide, lors du départ de la flotte des Grecs confédérés pour le siège de Troie.

Clément songe alors que les Chrétiens gardent aussi, dans leurs traditions de famille, le souvenir de grands dévouements, sans excepter les dévouements féminins : « Nous savons que beaucoup des nôtres (ἐν ἡμῖν) se sont mis volontairement dans les fers pour en racheter d'autres ; un grand nombre aussi se sont vendus comme esclaves pour en nourrir d'autres avec le prix. Bien des femmes, chez nous, rendues fortes par la grâce de Dieu, ont accompli mainte action virile (1). » Et il cite en exemple Judith et Esther. Le thème de Clément s'appuie donc sur les traditions des communautés chrétiennes, comme aussi sur la Bible.

(1) *I Clem.*, 55, 2-3, d'après trad. H. HEMMER, p. 111. — « Chez nous » ne se trouve pas là chez Clément. Notre traduction est cependant conforme au sens, car la phrase vient à la suite de celle-ci : « Nous savons que beaucoup des nôtres (ἐν ἡμῖν) se sont mis volontairement dans les fers pour en racheter d'autres... » (*I Clem.*, 55, 2).

CHAPITRE III

LA GNOSE PHILOSOPHIQUE

On connaît l'inclination que nourrissait l'époque hellénistique pour le langage des mystères cultuels, quitte à en transposer le sens. L'on sait aussi sous quel jour apparaît la philosophie de l'hermétisme : essentiellement religieuse, elle recherchait l'intuition de la divinité. Souvent, cette intuition, ou gnose, était procurée par un guide, qui était censé conduire jusqu'à elle.

ARTICLE PREMIER

LES VOIES DE LA GNOSE

§ 1er. — *La voie de la vérité et du bien.*

« Celui qui s'adonne à la piété apprendra où est la vérité, et ce qu'elle est, et, grâce à cette science, il verra s'accroître sa piété. Cette voie est la seule, mon fils, qui conduise à la vérité, c'est celle que nos ancêtres ont suivie ; aussi, au terme de leurs pérégrinations, sont-ils arrivés à la possession du bien (1). » Ainsi sonnent les paroles adressées un jour par Hermès Trismégiste à son fils Tat. La piété consiste en l'exercice de la philosophie : par celle-ci, l'esprit arrive à la vérité et à la possession du bien, car voie du bien et voie de la vérité, c'est tout un. La démarche philosophique insinuée là n'est pas exempte de portée religieuse : se dirigeant vers la vérité, l'esprit progresse dans la piété par le fait même (2). C'est l'idéalisation des démarches du myste, au

(1) Stobée, *Ecl.*, I, 41, 1 (*Exc.* II B, §§ 3-5 W. Scott).

(2) La piété des écrits hermétiques se rattache en effet très étroitement à la philosophie, voir J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (*Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalt.*, 12, fasc. 2-4), Munster-en-Westphalie, 1914, p. 327-328.

cours des cérémonies par lesquelles celui-ci entrait progressivement dans le secret des mystères.

Cette démarche est morale aussi, car la possession du bien coïncide avec l'affranchissement du mal éthique. Ce dernier, il est vrai, revient, du moins en ordre premier, au mal de l'esprit, la littérature hermétique dit encore : « C'est le mal parfait que de vouloir méconnaître Dieu, mais de pouvoir le connaître (γνῶναι), et le vouloir, et l'espérer, telle est la voie (ὁδός) qui ne conduit qu'au bien, et en droite ligne (1). »

Pareillement, Clément de Rome exhorte à suivre « la voie de a vérité, rejetant loin de nous toute injustice et méchanceté, avarice, dispute, habitudes mauvaises et tromperies... » (2). Il poursuit bientôt : « Telle est la voie dans laquelle nous rencontrons notre sauveur, Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'auxiliaire de notre faiblesse (3). » Pour Clément, le Christ nous invite par son exemple à suivre une voie qui éloigne de tous maux éthiques, voie de la vérité, qui aboutit sûrement au bien : comme dans les écrits hermétiques, la voie de la vérité et celle du bien coïncident.

§ 2. — *La voie de la gnose.*

Aboutissant au bien, la voie de la vérité ne diffère point de la voie de la gnose, qui fait connaître Dieu : « C'est le mal parfait, lisions-nous dans les *Hermetica,* que de vouloir méconnaître Dieu. Mais de pouvoir le connaître (γνῶναι), et le vouloir, et l'espérer, telle est la voie (ὁδός) qui ne conduit qu'au bien, et en droite ligne. Pour vous qui entreprenez le voyage (ὁδεύοντι), cette voie est facile à suivre (4). » La voie dont le bien est le terme consiste donc à connaître la divinité.

Dans son *De Iside et Osiride,* Plutarque décrivait déjà les voies de la « philosophie ». Faisant office de mystagogue, celle-ci guide l'esprit : « En ces questions, il importe surtout qu'ayant obtenu de la philosophie l'explication rationnelle qui fait office d'initiatrice et de guide (λόγον... μυσταγωγόν), chacun use saintement de ses facultés de réflexion sur les paroles et les cérémonies des

(1) *Corp. Herm.,* XI, II, 21 B.
(2) *I Clem.,* 35, 5, d'après le catalogue de *Rom.,* 1, 28-32.
(3) *I Clem.,* 36, 1, d'après trad. H. Hemmer, p. 77.
(4) *Corp. Herm.,* XI, II, 21 B.

mystères... Qu'il faille tout référer à l'explication rationnelle (λόγον), c'est ce que nous apprennent les Égyptiens eux-mêmes. En effet, le dix-neuvième jour du premier mois, au cours d'une fête d'Hermès, ils prennent du miel et des figues, en disant : Douce est la vérité (1). » Ainsi, les cérémonies des mystères cultuels suggèrent à l'esprit, par le truchement des symboles, les démarches que doit accomplir l'adepte de la philosophie mystique. Bien plus, tous les symboles religieux, quels qu'ils soient, n'ont pas d'autre fin que d'inciter l'esprit à rechercher la divinité par la réflexion : « De même que le soleil, écrit Plutarque, la lune, le ciel, la terre, la mer sont communs à tous, bien qu'appelés diversement chez les peuples divers, de même, cette unique raison (ἑνὸς λόγου) qui règle l'univers, cette providence, une aussi, qui le gouverne, ces puissances destinées à l'assister en tout, sont l'objet d'hommages et de dénominations qui varient avec les diverses coutumes. Ces divers noms et ces rites servent de symboles, les uns plus obscurs, les autres plus éclatants, à ceux qui se consacrent aux études sacrées, et ils les conduisent, non sans danger toutefois, à l'intelligence des choses divines (2). » Le terme « conduire » évoque les voies où cheminent les mystes.

§ 3. — *La voie de la lumière spirituelle.*

1. *Le pèlerinage de la lumière.*

Voie de la gnose, la voie de la vérité et du bien conduit à la lumière : « Cherchez un guide pour vous conduire (ὁδηγήσοντα) jusqu'aux portes de la gnose (ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας), où brille l'éclatante lumière (ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς), pure de ténèbres (3). »

« Cherchez un guide », disent les *Hermetica*. Or, dans la voie de la vérité, telle que la décrit Clément, nous marchons à la rencontre du Christ, « grâce à qui notre esprit inintelligent et enténébré éclôt à la lumière (διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια

(1) PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 68, d'après trad. M. MEUNIER, Paris, 1924, p. 195.

(2) PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 67, trad. M. MEUNIER, p. 194. — Plutarque, dans cet opuscule, utilise des sources alexandrines, ressortissant à la théosophie gréco-égyptienne (A. TORHOUDT, *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride* (*Studia Hellenistica*, 1), Louvain, 1942, surtout p. 113-120).

(3) *Corp. Herm.*, VII, 2 A, d'après trad. L. MÉNARD, Paris, 1867, p. 46.

ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς) (1). » Le Christ apparaît là comme le guide conduisant jusqu'à la lumière spirituelle de la gnose.

C'est avant tout comme lumière de l'esprit que la gnose apparaît, dans les *Hermetica* (2) : « Gnose sainte, illuminé par vous, je chante par vous la lumière de l'intelligence (*γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶ*) (3). » Lumière spirituelle, qui est tout l'opposé de l'ignorance : « Repentez-vous, vous qui marchez dans l'erreur, et qui participez à l'ignorance, renoncez aux ténèbres, et touchez la lumière (*ἅψασθε τοῦ φωτός*) (4). » Encore une fois, nous voici renvoyés à Clément : « Notre esprit inintelligent et enténébré s'épanouit dans la lumière (*ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς*) (5). » Par le Christ, « Dieu nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la reconnaissance de la gloire de son nom (*δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ*) (6). »

Clément nommait la pensée humaine *διάνοια*. Les *Hermetica* ont souvent le même substantif : « Qu'un de ses rayons, un seul du moins, illumine ta pensée (*διανοίᾳ*), car la pensée seule voit l'invisible, invisible qu'elle est elle-même (7). »

2. *Les yeux de l'esprit et du cœur.*

Les *Hermetica* connaissent l'œil de l'esprit, qui perçoit la lumière spirituelle : *οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοός μου ὀφθαλμός* (8). Ils se représentent leurs adeptes « tournant les yeux du cœur vers celui qui veut être contemplé, l'inouï, l'ineffable, invisible aux yeux, visible pour l'esprit et le cœur (9). » « Par le Christ, disait Clément, nous ont été ouverts les yeux du cœur ... pour que nous saisissions la lumière (10). » De ces paroles, rapprochons aussi

---

(1) *I Clem.*, 36, 2.

(2) Dans ces lignes, la lumière est évidemment la lumière spirituelle, synonyme de gnose, voir G. P. WETTER, *Phos (ΦΩΣ), Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit* (*Skrifter utgifna of K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Uppsala*, 17, fasc. 1), Upsal, s. d. [1915], p. 30, 46 et passim.

(3) *Corp. Herm.*, XIII, 18, d'après trad. L. MÉNARD, p. 102.

(4) *Corp. Herm.*, I, 28.

(5) *I Clem.*, 36, 2, d'après trad. H. HEMMER, p. 77.

(6) *I Clem.*, 59, 2.

(7) *Corp. Herm.*, V, 2, d'après trad. L. MÉNARD, p. 37.

(8) *Corp. Herm.*, XIII, 18.

(9) *Corp. Herm.*, VII, 2 A, d'après trad. L. MÉNARD, p. 46.

(10) *I Clem.*, 36, 2.

l'hymne de l'Asclépius : « Nous vous disons nos actions de grâces, l'esprit et le cœur tout entiers tendus vers vous, car c'est seulement par un effet de votre bonté que nous avons eu part à la lumière de votre gnose (1). »

§ 4. — *La perfection de la gnose.*

1. *Le sommet de l'initiation intellectuelle.*

Au terme de la recherche rayonne la vive splendeur de la gnose parfaite, éclatante lumière, garante de divinisation bienheureuse (2). Les mystes sont tenus désormais pour consommés en perfection (*οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως, καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι*) (3).

Dans la théosophie de Plutarque, la gnose fait office, pareillement, de consommation du mystère philosophique (*τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις*) (4) : « L'idée du premier principe, qui n'est qu'intelligence, pureté, simplicité, une fois qu'elle a brillé, comme un éclair, au travers de notre âme, lui procure d'entrer en contact avec le principe premier, et de le saisir comme par la vue. Voilà pourquoi Platon et Aristote donnent à cette partie de la philosophie le nom d'*époptique*, ou de *contemplative*. Ils veulent ainsi nous le faire entendre, ceux qui, avec l'aide de la raison (*τῷ λόγῳ*), ont franchi le mélange confus de toute espèce d'êtres sujets à l'opinion, s'élancent vers l'être premier, simple et immatériel et, sans intermédiaire, parviennent à entrer en contact avec sa vérité pure : comme atteignant au terme d'un mystère cultuel, ils s'estiment posséder alors la fin suprême de la philosophie (*οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι*) (5). »

On saisit donc la portée de l'éloge adressé par Clément

(1) *Asclépius*, 41 B. Voir texte grec : *χάριν σοὶ οἴδαμεν, ὕψιστε, ψυχῇ πάσῃ καὶ καρδίᾳ πρός σε ἀνατεταμένῃ· τῇ γὰρ σῇ μόνον χάριτι τὸ φῶς τῆς γνώσεώς σου εἰλήχαμεν* (*Papyrus Mimaut*, 284 sqq., ed. W. Scott, *Hermetica*, I, Oxford, 1924, p. 374).

(2) Voir R. Bultmann, art. *γινώσκω*, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 694.

(3) *Corp. Herm.*, IV, 4. — Reitzenstein l'a remarqué, les passages de ce genre sont de ceux où apparaît avec la clarté la plus grande le caractère technique du terme de gnose (*Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 3e éd., Leipzig et Berlin, 1927, p. 66-67).

(4) *De Is. et Os.*, 2.

(5) *De Is. et Os.*, 77, d'après trad. M. Meunier, p. 225-226.

aux Corinthiens, au début de l'épître : « Qui n'a pas célébré votre gnose consommée et indéfectible (*τίς... τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν οὐκ ἐμακάρισεν*) (1) ? » Indéfectible, en effet, car les privilèges assurés par l'époptie ne pouvaient se perdre.

2. *Le don divin.*

« Saint est Dieu, qui veut être connu (*γνωσθῆναι βούλεται*), et qui est connu de ceux qui sont à lui » (2), tel est le langage des *Hermetica* : Dieu veut conférer la gnose, et volontiers il la conférera. Le *De Iside et Osiride* dit à son tour : « C'est surtout à la connaissance (*ἐπιστήμης*) des dieux qu'il faut, autant que l'homme en est capable, s'attacher, en les priant de bien vouloir eux-mêmes nous l'accorder. L'homme, en effet, ne peut rien obtenir de plus grand, et la divinité ne peut rien concéder (*χαρίσασθαι*) de plus auguste que la vérité (3). » Chez Clément de Rome, la gnose dépend pareillement de la volonté divine : « Par le Christ, le Maître a voulu que nous goûtions à la gnose immortelle (*ἠθέλεσεν... τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι*) (4). »

3. *L'immortalité.*

Pour les *Hermetica*, « quand l'âme, une fois entrée dans un corps humain, reste néanmoins mauvaise, elle ne goûte pas (*γεύεται*) l'immortalité... au contraire, la vertu de l'âme est la gnose, celui qui la possède est bon et pieux, et par conséquent divin (5) » : adonnée au mal, l'âme est privée de l'immortalité, adonnée au bien, elle parvient à la divinisation. Nous sommes donc en droit de le supposer, refusée aux mauvais, l'immortalité n'est pas autre chose que la divinisation obtenue par ceux qui sont bons et pieux. On saisit dès lors en quel sens Clément disait : « Par le Christ, le Maître a voulu que nous goûtions (*ἡμᾶς γεύσασθαι*) à la gnose immortelle » (6) : même verbe « goûter » que dans les *Hermetica*, même allusion à l'immortalité.

(1) *I Clem.*, 1, 2.
(2) *Corp. Herm.*, I, 31, d'après trad. L. MÉNARD, p. 15.
(3) PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 1, trad. M. MEUNIER, p. 21. — Reitzenstein remarque que la gnose est un *χάρισμα* (*op. cit.*, p. 66 et 287).
(4) *I Clem.*, 36, 2.
(5) *Corp. Herm.*, X, 8 A - 9, d'après trad. L. MÉNARD, p. 60-61.
(6) *I Clem.*, 36, 2.

ARTICLE II

LE RÉVÉLATEUR

§ 1er. — *Le dieu προστάτης.*

« Il ne faut pas s'imaginer Harpocrate comme un dieu imparfait, dans un état d'enfance, ni non plus comme graine dans sa gousse. Au contraire, il sied de le considérer comme celui qui dirige et corrige (*προστάτην καὶ σωφρονιστήν*) les opinions irréfléchies, imparfaites et tronquées, qui sont répandues parmi les hommes sur le compte des dieux. Voilà pourquoi, comme un symbole de discrétion et de silence, ce dieu tient le doigt appliqué sur la bouche (1). » C'est que celui-ci a pour tâche de montrer les voies de la gnose, peu claires à leurs débuts, et toujours obscures aussi longtemps qu'elles n'ont pas atteint leur terme, la lumière parfaite et bienheureuse. Harpocrate préside à nos activités spirituelles, tout comme, selon les *Hermetica*, le *νοῦς* préside à l'activité de nos âmes, et veille sur elles, pour leur donner enfin sa lumière (*ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος*) (2).

On rapprochera de ces formules celles que Clément emploie à propos du Christ : *προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν*, « celui qui préside sur nos âmes » (3), et, tout à la fin de l'épître : *προστάτης ἡμῶν*, « celui qui préside sur nous » (4).

§ 2. — *Le rôle d'auxiliaire.*

Selon un passage des *Hermetica*, « le Dieu qui est seul à régner, créateur et architecte de l'univers, a donné récemment à la terre le père très grand Osiris et la très grande déesse Isis, pour qu'en toutes circonstances ils servent d'auxiliaires (*βοηθοί*) au monde, lorsque celui-ci profère des supplications (5). »

Chez Clément, la même dénomination d'auxiliaire se rencontre là où le Christ est qualifié de sauveur, de grand-prêtre de nos

(1) PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 68, d'après trad. M. MEUNIER, p. 197.
(2) *Corp. Herm.*, XII, I, 3.
(3) *I Clem.*, 61, 3.
(4) *I Clem.*, 64.
(5) STOBÉE, *Ecl.*, I, 49, 44 (*Exc.* XXIII, § 64 W. SCOTT).

offrandes, de protecteur et d'auxiliaire de notre faiblesse (*τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν*) (1).

Du moins dans ses premières formulations, Clément a dû connaître une mystique ressemblant à celle des *Hermetica* et de Plutarque : dès le Iᵉʳ siècle de notre ère, Rome devait lire une littérature de ce genre (2).

Selon des formules platoniciennes reprises par les anciens maîtres du Portique, la connaissance de Dieu et des choses divines avait été comparée aux visions des mystères, mais c'était avant tout une façon de parler : « Cléanthe... disait que les dieux se présentent sous des apparences de spectacles mystérieux, et que leurs dénominations sont sacrées ; il prétendait aussi que le soleil fait office de porte-flambeau, que l'univers est un temple, que les astres sont des mystes, et que ceux qui possèdent les secrets des choses divines sont des initiés du plus haut degré (3). »

Pour Clément, l'occasion était belle de faire entendre que, procurée par le christianisme, la connaissance de Dieu et des choses divines peut se comparer, et sans doute se préférer, aux effets des initiations mystérieuses. Il lui suffisait, pour cela, d'appliquer aux effets de la révélation chrétienne le vocabulaire mystique qui s'était ingéré dans la philosophie. Ainsi la connaissance de Dieu équivalait à une manière de gnose, lumière pour l'esprit et se servant des yeux du cœur. Le Christ qui nous guide vers Dieu remplit un rôle analogue à celui de l'auxiliaire qui, dans la gnose philosophique, nous obtient les faveurs spirituelles, présidant à nos efforts, et par la conduite de qui nous parvenons à la vision divine.

Mais était-ce là plus qu'une comparaison ? La discrétion de

(1) *I Clem.*, 36, 1.

(2) A Rome, dès l'époque d'Auguste, tout ce qui était alexandrin jouissait d'un prestige extraordinaire, voir F. CUMONT, *Les Religions orientales*, p. 152, et aussi, du même auteur, *Écrits hermétiques*, *Revue de philologie*, 42 (1918), p. 107. Il est sûr dès lors que dans la mesure où les écrits théologiques d'Hermès Trismégiste existaient déjà, ils ont été lus à Rome dès l'époque qui nous intéresse.

(3) ÉPIPHANE, *De fide*, 9, 41 (*Stoic. vet. fr.*, I, nº 538, et H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 592). A son tour, « Chrysippe prétend que les enseignements relatifs aux choses divines sont convenablement qualifiés de cérémonies initiatiques » (*Etymologicum magnum*, 751, 16 sqq. (*Stoic. vet. fr.*, II, nº 1008) ; voir aussi É. BRÉHIER, *Chrysippe (Les Grands Philosophes)*, Paris, 1910, p. 196, avec n. 3).

la manière de Clément, pour ce sujet comme pour les autres, nous interdit de l'affirmer.

En tous cas, le choix d'éléments de cette sorte témoigne de l'accueillante sympathie de Clément pour le milieu hellénistique dans lequel il vivait et pensait. Ce n'était d'ailleurs que suivre les traces de saint Paul : dès avant Clément de Rome, celui-ci n'était aucunement insensible à ce genre de spéculations.

CHAPITRE IV

LES PASSAGES PARALLÈLES

Divers passages de Clément se signalent par leur parallélisme étroit avec des développements célèbres des épîtres pauliniennes. En voici les sujets, selon leur ordre de succession dans la *Ia Clementis* : la résurrection générale, un catalogue de défauts analogue à celui de l'Épître aux Romains, le thème du corps et des membres, enfin un hymne à la charité.

ARTICLE PREMIER

LA RÉSURRECTION GÉNÉRALE

Au dire d'un auteur, le passage de Clément où se reconnaît le mieux l'influence des textes pauliniens est celui du chapitre XXIV, relatif à la résurrection générale (1).

§ 1er. — *Le fait de la résurrection.*

Transcrivons le texte de Clément en regard de celui de Paul.

I Cor., XV, 20-23.	*I Clem.*, XXIV, 1.
Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 21 ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. 22 ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ 'Αδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες	*Κατανοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον 'Ιησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας.*

(1) R. Knopf, *Der erste Clemensbrief* (*Texte u. Unters.*, 20, fasc. 1), Leipzig, 1899, p. 192-193.

I Cor.
ζωοποιηθήσονται. [23] Ἕκαστος δὲ
ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ
Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ
ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ...

Le terme *ἀνάστασις* est commun. De part et d'autre (deux fois dans *I Cor.*), le mot *ἀπαρχή* désigne le Christ, comme prémices de la résurrection générale. Ailleurs que dans les deux textes cités, le mot n'est pas appliqué au Christ.

Relevons le parallélisme : *ἀνάστασιν... ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας* (1) et *Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (2).

Pour les mêmes idées, Clément reprend donc les expressions caractéristiques de Paul.

§ 2. — *Le contexte apocalyptique.*

Les lignes de Clément sont encadrées d'un contexte fort long (il s'étend sur plusieurs chapitres) (3), très caractéristique d'allure.

1. *Les idées essentielles.*

Dès la fin du chapitre XXIII, Clément s'exprimait en ces termes : « Voyez, en peu de temps le fruit de l'arbre arrive à maturité. En vérité, c'est avec promptitude, c'est soudainement que s'accomplira la volonté de Dieu, comme l'atteste aussi l'Écriture : Il viendra promptement et sans tarder, il viendra soudain, le Seigneur, dans son temple, le Saint que vous attendez (4). » Renchérissant sur le langage du prophète, car il dit le Saint, où le prophète disait l'Envoyé (5), Clément annonce la parousie, avec une insistance très vive sur son imminence. Aussitôt, dans le texte parallèle à celui de Paul, il invite à se représenter comment Dieu fait prendre conscience de l'approche de la résurrection générale, dont les prémices consistent en la résur-

(1) *I Clem.*, 24, 1.
(2) *I Cor.*, 15, 20.
(3) *I Clem.*, 24-30.
(4) *I Clem.*, 23, 4-5, d'après trad. H. HEMMER, p. 55. Références à *Is.*, 13, 22, et *Mal.*, 3, 1.
(5) *Mal.*, 3, 1, disait *ἄγγελος*, non pas *ἅγιος*, comme Clément.

rection du Seigneur Jésus. Pour y aider, il propose diverses analogies. Enfin, presque au terme du développement, au chapitre XXVII, il en vient à l'idée du jugement. Celle-ci servira désormais de base à des exhortations morales, qui s'étendront jusqu'au chapitre XXX. Cette dernière idée aussi paraît l'objet d'une insistance fort vive : avec la résurrection, c'est une des idées maîtresses du développement. Que le jugement final soit ainsi joint à la résurrection générale, avec l'air de vouloir dire que la résurrection fait luire l'aube du jugement, voilà qui relève de la littérature apocalyptique (1).

Mais avant d'en venir à la résurrection générale et au jugement, réunis en un tableau grandiose, l'auteur de notre épître a voulu placer à l'avant-plan la parousie du « Saint que vous attendez ». Tel est le spectacle que Clément se représente : lors de l'avènement glorieux du Messie, tous ceux qui ont mis en lui leur espoir ressuscitent, pour subir son jugement redoutable. Ceci est encore le développement apocalyptique ordinaire (2).

2. *Les détails.*

Certains détails retiennent également l'attention, tel le caractère soudain et imminent des événements eschatologiques. Clément s'exprime à ce sujet avec beaucoup de clarté : « Voyez, en peu de temps le fruit de l'arbre arrive à maturité. En vérité, c'est avec promptitude, c'est soudainement que s'accomplira la volonté de Dieu, comme l'atteste aussi l'Écriture : Il viendra promptement et sans tarder ; il viendra soudain, le Seigneur, dans son temple, le Saint que vous attendez (3). » Enfin, il prie

(1) *Τότε ἀναστησόμεθα καὶ ἡμεῖς ἕκαστος ἐπὶ σκῆπτρον αὐτοῦ καὶ προσκυνήσομεν τὸν οὐράνιον βασιλέα. Τότε πάντες ἀλλαγησόμεθα οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν· κρίνει γὰρ Κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ περὶ τῆς ἀδικίας ἣν ἔπραξαν. Καὶ τότε οὕτως πάντα τὰ ἔθνη* (*Test. Benj.*, 10, 7-9). — Pour ce sujet, voir encore *Apoc. syr. Bar.*, 50, 1-4 ; *IV Esdr.*, 7, 31-35 ; *Orac. Sibyll.*, IV, 179 sqq. Voir aussi P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tubingue, 1934, p. 255-256.

(2) « Wenn darnach die Zeit der Ankunft des Messias erfüllt sein wird und er in Herrlichkeit widerkehrt, dann werden alle, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen » (*Apoc. syr. Bar.*, 30, 1, trad. B. Violet (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 32), Leipzig, 1924, p. 246). — Pour la simultanéité de la résurrection générale et du jugement d'une part, et de la parousie de l'autre, on pourra voir E. Teichmann, *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 38.

(3) *I Clem.*, 23, 4-5, d'après trad. H. Hemmer, p. 55.

la miséricorde divine de nous sauvegarder du jugement qui sera prononcé sans retard (1).

Comme chez Clément, dans l'Apocalypse syriaque de Baruch, on lit la formule caractéristique, empruntée à Isaïe : « Il viendra promptement, et sans tarder (2). » Clément appliquait ces mots à la parousie (3), l'Apocalypse syriaque de Baruch les entend de l'imminence des événements eschatologiques en général (4), ou de la proximité du jugement (5).

Relevons quelques autres particularités. Le jugement final est qualifié par Clément de véridique, en même temps que de juste (6). Or, dans l'apocalyptique, les mêmes qualités sont attribuées au jugement (7). Enfin, toujours dans le même contexte, Clément laisse entendre que, tout comme Dieu, d'un mot, a constitué l'univers, d'un mot aussi, il peut le détruire (8) : encore un trait provenant des apocalypses (9).

Clément emprunte-t-il directement aux écrits apocalyptiques ? Les idées de cette littérature étaient familières à saint Paul. Mais nulle part, dans saint Paul, on ne trouve cette insistance si vive, qui frappe chez Clément, sur l'imminence extrême et sur la soudaineté des événements eschatologiques (10). Surtout par ce ton-là, si différent de tout ce qu'on rencontre dans les épîtres pauliniennes, Clément montre qu'il utilise de première main la littérature apocalyptique. Peut-être l'accent véhément de cette

---

(1) *I Clem.*, 28, 1.

(2) *Is.*, 13, 22.

(3) *I Clem.*, 23, 5.

(4) «... so werde ich mich dir offenbären und Wahrheiten mit dir besprechen und dir Weisung geben betreffs der Ordnung der Zeiten : denn sie kommen und verziehen nicht ! » (*Apoc. syr. Bar.*, 20, 6, trad. B. VIOLET, p. 231).

(5) « deshalb frisst das Feuer ihre Gedanken, und in der Flamme werden die Pläne ihrer Nieren geprüft werden ; denn der Richter wird kommen und nicht verziehen » (*Apoc. syr. Bar.*, 48, 39, trad. B. VIOLET, p. 272).

(6) *I Clem.*, 27, 1-2.

(7) Sur la vérité du jugement, voir *IV Esdr.*, 7, 104-105 ; *Hénoch*, 63, 8 ; *Apoc. syr. Bar.*, 85, 9. Sur la justice, voir *Hénoch*, 50, 4-5 ; 60, 6 ; 108, 13 ; *Jubilés*, 5, 13. Voir aussi P. VOLZ, *op. cit.*, p. 288. — On sait qu'en *Rom.*, 2, 2, Paul qualifiait le jugement divin de véridique, alors que, non loin de là, en 3, 8, il le qualifie de juste.

(8) *I Clem.*, 27, 4.

(9) « Thus I speak and declare unto you : he who hath created you will overthrow you, and for your fall there shall be no compassion, and your Creator will rejoice at your destruction » (*Hénoch*, 94, 10, trad. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, p. 266).

(10) Voir P. VOLZ, *op. cit.*, p. 135 sqq.

littérature flattait-il les goûts asianiques que Clément pouvait partager avec les rhéteurs de la diatribe.

§ 3. — *Les preuves de la résurrection.*

1. *La résurrection du grain.*

Voulant raviver chez ses correspondants la foi en la résurrection, Clément ne se borne pas de recourir à l'apocalyptique. Il mettra encore en œuvre diverses analogies, à savoir la résurrection du grain, l'alternance de la nuit et du jour et des saisons, enfin la fable du phénix.

« Prenons l'exemple du grain, dit Clément. Comment se font les semailles ? Le semeur sort (*ἐξῆλθεν ὁ σπείρων*), et jette en terre les différentes semences ; toutes sèches et nues, celles-ci tombent dans le sol, pour s'y résoudre (*ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται*). Mais de leur résolution même, la magnifique providence du Maître les fait lever à nouveau, et l'unique graine se multiplie, et porte fruit (*πλείονα αὔξει καὶ ἐκφέρει καρπόν*) (1). »

Telle que Clément la formule, cette comparaison n'est nullement étrangère aux traditions littéraires chrétiennes. Par plusieurs détails d'expression, elle se rapproche d'un passage de saint Paul dans la Ire aux Corinthiens (2) : le mot *γυμνά* de Clément rappelle *γυμνὸν κόκκον* de saint Paul (3) ; *διαλύεται*, de Clément, rappelle *ἀποθάνῃ*, chez saint Paul (4). D'autres traits, plus nombreux, trahissent l'imitation de la parabole du semeur. En effet, *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων* se retrouve dans Matthieu, Marc et Luc (5) ; les mots *ἅτινα πεσόντα* de Clément rappellent ceux de Matthieu : *ἃ μὲν ἔπεσεν*, et ceux des deux autres synoptiques (6) ; la phrase *πλείονα αὔξει καὶ ἐκφέρει καρπόν* rappelle les mots de Matthieu : *ἐδίδου καρπόν* (7), et plus encore ceux de Marc : *ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα, καὶ ἔφερεν...* (8) ; enfin

---

(1) *I Clem.*, 24, 4-5, d'après trad. H. Hemmer, p. 57.
(2) *I Cor.*, 15, 35 sqq.
(3) *I Cor.*, 15, 37.
(4) *I Cor.*, 15, 36.
(5) *Mt*, 13, 3 ; *Mc*, 4, 3 ; *Lc*, 8, 5.
(6) *Mt*, 13, 4 ; *Mc*, 4, 4 ; *Lc*, 8, 5 (*Mc* et *Lc* disent : *ὃ μὲν ἔπεσεν*).
(7) *Mt*, 13, 8.
(8) *Mc*, 4, 8.

le mot ξηρά, de Clément, correspond au verbe ἐξηράνθη, qu'on lit dans les trois (1).

Une fois de plus, Clément a su reprendre tout l'essentiel de ce que Paul a écrit sur le sujet ; comme d'habitude, il le fait sans aucun servilisme (2).

2. *L'alternance de la nuit et du jour, et celle des saisons.*

Des deux autres analogies auxquelles Clément a recours pour raffermir la foi en la résurrection, la première est celle de l'incessante alternance de la nuit et du jour, et du jour et de la nuit. Il ne lui suffit pas de dire qu'à la nuit succède le jour, il lui faut ajouter qu'au jour succède la nuit, car il envisage une continuelle succession de choses qui se font place les unes aux autres, comme dans cette page de Sénèque : « Considérez la vicissitude des choses, vous trouverez que rien ne s'anéantit dans le monde, mais tombe et se relève successivement. L'été s'en va, mais une autre année le ramène ; l'hiver est passé, mais la saison le ramènera aussi ; la nuit cache le soleil, mais le jour la chassera bientôt. Tout le cours des étoiles n'est qu'un passage et un retour, qui se fait alternativement sur les mêmes routes ; une partie du ciel se lève continuellement, l'autre s'abaisse (3). » Chez Clément comme chez Sénèque, le rôle unique de ces considérations est de montrer que jamais la mort ne détruit absolument la vie, elle ne fait que l'interrompre, un jour viendra qui rendra la lumière : « Que si tu as tant d'envie de vivre, songe que rien ne périt de tout ce qui disparaît à nos yeux : cela retourne dans le sein de la nature, pour en sortir encore bientôt. Tout finit, mais rien ne périt. La mort, que nous craignons et redoutons si fort, fait cesser la vie pour un temps, mais ne l'ôte pas ; un jour viendra qui nous remettra dans le monde, où bien des gens ne voudraient pas rentrer, s'ils se souvenaient d'y être venus. Mais je vous montrerai ci-après plus exactement que tout ce qui semble périr ne fait que changer... On doit donc s'en aller sans regret, quand on s'en va pour revenir (4). »

---

(1) *Mt*, 13, 6 ; *Mc*, 4, 6 ; *Lc*, 8, 6.

(2) On sait que l'idée de la résurrection du grain n'est pas étrangère à la symbolique du judaïsme, voir H.-L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munich, 1926, p. 475 ; mais la documentation donnée là est loin de cadrer avec le texte de Clément.

(3) *Ep.*, 36, 11, trad. PINTREL, I, p. 130-131.

(4) *Ep.*, 36, 10-11, d'après trad. PINTREL, I, p. 130.

Sénèque était un authentique représentant du stoïcisme. Mais déjà l'ancien Portique développait le thème de l'alternance des saisons, Chrysippe disait : « Le printemps est un moment de l'année qui résulte d'un mélange de l'hiver qui touche à sa fin, et de l'été qui s'approche : c'est le moment qui suit l'hiver, et qui précède l'été... (1). »

3. *La résurrection du phénix.*

La dernière des analogies invoquées par Clément est celle de la résurrection de l'oiseau fabuleux, appelé phénix (2). Dans presque tous ses détails, son histoire du phénix est cette version de la légende que rapportent deux auteurs latins contemporains, à savoir Pline l'Ancien et Pomponius Méla (3).

---

(1) Stobée, *Ecl.*, I, 8, 42 (*Stoic. vet. fr.*, II, n° 693).

(2) La diatribe romaine connaissait la légende du phénix, car Sénèque en fait mention, voir *Ep.*, 42, 1. — Pour cette légende, les références données par R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 88-89, sont suffisantes pour l'époque qui nous intéresse, du moins du point de vue des sources profanes. On s'en rendra compte en consultant l'ouvrage, fort étendu, de J. Hubaux et M. Leroy, *Le Mythe du Phénix* (*Biblioth. Fac. Philos. et Lettres Univ. Liége*, 82), Liége, 1939. Pour le phénix dans le judaïsme, on complétera la documentation de R. Knopf par le texte de l'*Apoc. gr. Bar.*, 6-8, auquel renvoient J. Hubaux et M. Leroy (*op. cit.*, p. IX et XXVII-XXXI), ainsi que par quelques textes du judaïsme rabbinique, rapportés par J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judenthums*, 2 (1897), p. 908-909 (auquel renvoie R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, p. 436).— Plus loin, nous reviendrons sur les textes appartenant au judaïsme, voir p. 73, avec n. 5.

(3) « De volucribus praecipue referenda Phoenix, semper unica ; non enim coitu concipitur partuve generatur, sed ubi quingentorum annorum aevo perpetua duravit, super exaggeratam variis odoribus struem sibi ipsa incubat solviturque, dein putrescentium membrorum tabe concrescens ipsa se concipit atque ex se rursus renascitur. cum adolevit, ossa pristini corporis inclusa murra Ægyptum exportat, et in urbe quam Solis adpellant fla-

« Æthiopes atque Indi discolores maxime et inenarrabiles ferunt aves et ante omnes nobilem Arabiae phoenicem, haud scio an fabulose, unum in toto orbe nec visum magno opere... sacrum in Arabia Soli esse, vivere annis DXL, senescentem casiae turisque surculis construere nidum, replere odoribus et superemori. ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo ceu vermiculum, inde fieri pullum, principioque iusta funera priori reddere et

"Ἴδωμεν τὸ παράδοξον σημεῖον τὸ γινόμενον ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς τόποις, τουτέστιν τοῖς περὶ τὴν Ἀραβίαν. ὄρνεον γάρ ἐστιν, ὃ προσονομάζεται φοίνιξ· τοῦτο μονογενὲς ὑπάρχον ζῇ ἔτη πεντακόσια, γενόμενόν τε ἤδη πρὸς ἀπόλυσιν τοῦ ἀποθανεῖν αὐτό, σηκὸν ἑαυτῷ ποιεῖ ἐκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρωμάτων, εἰς ὃν πληρωθέντος τοῦ χρόνου εἰσέρχεται καὶ τελευτᾷ. σηπομένης δὲ τῆς σαρκὸς σκώληξ τις γεννᾶται, ὃς ἐκ τῆς ἰκμάδος τοῦ τετελευτηκότος ζῴου ἀνατρεφόμενος πτεροφυεῖ· εἶτα γενναῖος γενόμενος αἴρει τὸν σηκὸν ἐκεῖνον, ὅπου τὰ ὀστᾶ τοῦ

Parfois, l'on apporte d'autres témoignages. Mais les passages, souvent allégués, d'Ovide et de Tacite (1), ne correspondent pas, comme ceux de Pomponius Méla et de Pline, aux détails de Clément. Il faut faire encore plus de réserves au sujet du passage d'Hérodote, parfois cité (2).

Clément s'en rapporte donc, pour le phénix, à une tradition particulière, qui avait cours à Rome, à son époque. Sous le règne de l'empereur Claude, dont Pomponius Méla et Pline lui-même furent les contemporains, un phénix aurait même été exposé dans la Ville éternelle, au *Comitium*... (3). Depuis longtemps déjà, cet oiseau fabuleux était objet de curiosité pour les écrivains latins : le premier à le décrire fut peut-être L. Manilius (4).

On ne voit pas que, dans sa version de la légende, Clément présente le moindre contact avec les parallèles juifs (5).

Indubitablement, Clément de Rome a repris à Paul l'idée essentielle de la résurrection du Christ, prémices de la résurrection générale. Pour le reste, il a emprunté de toute main : tantôt

---

grantibus arae bustis inferens memorando funere consecrat » (POMPONIUS MÉLA, *Chorogr.*, III, 8). totum deferre nidum prope Panchaiam in Solis urbem et in ara ibi deponere » (PLINE L'ANCIEN, *Nat. hist.*, X, 2). *προγεγονότος ἐστίν, καὶ ταῦτα βαστάζων διανύει ἀπὸ τῆς Ἀραβικῆς χώρας ἕως τῆς Αἰγύπτου εἰς τὴν λεγομένην Ἡλιούπολιν. καὶ ἡμέρας, βλεπόντων πάντων, ἐπιπτὰς ἐπὶ τὸν τοῦ ἡλίου βωμὸν τίθησιν αὐτὰ καὶ οὕτως εἰς τοὐπίσω ἀφορμᾷ* (*I Clem.*, 25).

L'ouvrage de Pomponius Méla est de 40-41, voir la préface de l'édition C. FRICK, Leipzig, 1935, p. VI. Quant à l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, elle n'est pas postérieure à 79, date de la mort de son auteur.

(1) TACITE, *Ann.*, VI, 28 ; OVIDE, *Metamorph.*, XV, 389 sqq.

(2) *Hist.*, II, 73. — La seule rencontre verbale du passage de Clément avec le texte d'Hérodote consiste dans le mot *σμύρνα* ; chez Hérodote, la trame de l'histoire, avec tous ses détails, diffère trop du morceau de Clément pour qu'on puisse croire qu'elle en soit la source.

(3) PLINE L'ANCIEN, *Nat. hist.*, X, 2.

(4) *Ibid.*

(5) Qu'on lise la légende du phénix telle qu'elle est rapportée par l'*Apoc. gr. Bar.*, 6, 3-13. On trouvera non pas un, mais plusieurs phénix, dans l'*Hénoch slave*, 12, 1 sqq ; 15, 1, et 19, 6 : la légende du phénix y est vraiment transformée. Plus différentes encore de la version des textes classiques que celle de l'*Apoc. gr. Bar.*, sont les deux légendes du phénix qu'on trouve dans le judaïsme rabbinique, voir J. HAMBURGER, *Real-Encyclopädie des Judenthums*, 2 (1897), p. 908-909.

il se met à l'école des auteurs d'apocalypses, tantôt, comme fait la diatribe, il emprunte une anecdote à la littérature courante.

ARTICLE II

LE CATALOGUE DE DÉFAUTS

Au chapitre XXXV, Clément aligne la longue série des vices qu'il faut fuir, si l'on veut suivre la voie de la vérité. Ce catalogue ressemble fort à celui qu'on lit au chapitre Ier de l'Épître de saint Paul aux Romains.

Commençons par transcrire le catalogue de Clément en regard de celui de Paul, ce sera le moyen de mieux apprécier les ressemblances et divergences.

Rom., I, 28-32.

Καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,

29 *πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς,* 30 *καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς,* 31 *ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας·*

32 *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν,*

οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

I Clem., XXXV, 5-6.

πῶς δὲ ἔσται τοῦτο, ἀγαπητοί; ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν θεόν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ

καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλίας, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ ἀφιλοξενίαν.

6 *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν·*

οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.

§ 1er. — *La dépendance de Clément.*

Dès les lignes qui introduisent le catalogue, notre auteur parle d'« avoir l'esprit fixé en Dieu avec confiance, de rechercher ce qui lui plaît et lui agrée, d'accomplir tels actes qui conviennent (*τὰ ἀνήκοντα*) à sa volonté irréprochable » (1). Cette phrase correspond à celle de Paul, dans l'Épître aux Romains : « Comme ils ne se sont pas souciés d'avoir Dieu dans leur esprit, Dieu les a livrés à un esprit pervers, en sorte qu'ils fassent ce qui ne convient pas (*τὰ μὴ καθήκοντα*) ... (2). » De part et d'autre, l'idée est à peu près pareille : chez Paul, quand on a détourné l'esprit de Dieu, par le fait même, on fait ce qui ne convient pas (*τὰ μὴ καθήκοντα*) ; chez Clément, l'esprit une fois fixé en Dieu, on fait ce qui convient à sa volonté (*τὰ ἀνήκοντα*). Chez Clément, *τὰ ἀνήκοντα* répond donc, chez Paul, à *τὰ μὴ καθήκοντα* ; on le sait, le *καθῆκον* est une formule technique stoïcienne pour désigner les obligations ou convenances qui répondent à la nature raisonnable de l'homme (3).

Les catalogues eux-mêmes se recouvrent très exactement. Chez Clément, *πᾶσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν, πλεονεξίαν*, correspond fidèlement à *πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ*. Clément omet *κακία* (qu'on lit chez Paul), peut-être parce que désobligeant, ou trop général ; il omet encore : *φθόνου φόνου*, sans doute parce que équivalant, dans sa pensée, à *ἔρεις*, et parce que *φόνος* va trop loin. Puis les mots de Clément : *ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλίας, θεοστυγίαν*, répondent aux mots de Paul : *ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς*. Le mot *ὑβριστάς*, qu'on lit ensuite chez Paul, est omis par Clément, en raison, probablement, de son équivalence avec ce qui suit. Enfin les mots *ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν* correspondent fort exactement à *ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας*. A part quelques omissions, et une inversion (Clément dit *κακοηθείας τε καὶ δόλους*, là où Paul disait *δόλου κακοηθείας*), Clément transcrit donc avec fidélité, et dans l'ordre même de Paul, les vices de l'Épître aux Romains.

---

(1) *I Clem.*, 35, 5, d'après trad. H. HEMMER, p. 75.
(2) *Rom.*, 1, 28.
(3) Voir H. SCHLIER, art. *καθήκω*, *Theol. Wörterb.*, 3 (1938), p. 441. L'expression *τὸ ἀνῆκον* peut avoir un sens semblable, voir H. SCHLIER, art. *ἀνήκει*, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 361.

Ce qui suit le catalogue s'inspire encore plus clairement de Paul que le début. Aux mots de Paul : *τὰ τοιαῦτα πράσσοντες* répond chez Clément : *ταῦτα... πράσσοντες* ; à ces autres mots de Paul : *οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν*, répondent, chez Clément, les mots : *οὐ μόνον... οἱ πράσσοντες αὐτά* ; enfin aux mots de Paul : *ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν*, répondent encore, chez Clément, les mots : *ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς*. Ici, de nouveau, c'est avec une fidélité très grande que Clément répète les expressions de saint Paul.

Du point de vue des idées comme pour le vocabulaire, ce passage de Clément est donc parallèle au développement de l'Épître de saint Paul aux Romains, et en dépend littérairement.

On sait que les catalogues de vices représentent le genre littéraire des invectives, cher aux prédicateurs de la diatribe (1). Voilà, sans doute, la raison de l'exactitude, et de la sympathie, avec lesquelles Clément a transcrit le catalogue de saint Paul.

§ 2. — *Les divergences de Clément.*

Pour être réelle, la dépendance de Clément par rapport à l'Épître aux Romains n'empêche pas quelques divergences.

1. *Les différences formelles.*

Certaines différences sont purement formelles. Chez Paul, en une longue énumération, sont bloquées quantité d'épithètes injurieuses. Mais chez Clément, les mots les plus durs omis, les substantifs qui désignent les vices s'organisent en cinq groupes. L'usage de conjonctions et d'enclitiques rend l'accumulation supportable. Les petites différences, telles l'addition des *τε καί*, et l'omission des mots les plus désobligeants, montrent seulement que Clément de Rome n'emprunte point sans contrôler la valeur des matériaux qu'il incorpore à son œuvre.

(1) A ce sujet, voir R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 19, 60 et 71. Pour les catalogues de vices, H. LIETZMANN (*An die Römer* (*Handbuch zum Neuen Testament*, VIII), 4e éd., Tubingue, 1933, p. 35-36), renvoie aux Stoïciens. Il donne de nombreuses références. K. FRANCKE (*Das Woher der neutestamentlichen Lastertafeln*, Leipzig, 1930, p. 13-17) renvoie pareillement aux Stoïciens, dont il fait dépendre les catalogues de Paul. Dans l'ouvrage de A. VÖGTLE (*Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht* (*Neutestamentl Abh.*, 16, fasc. 4-5), Munster-en-Westphalie, 1936), les textes qui nous occupent ici ne sont pas étudiés.

2. *Les modifications réelles.*

a) *L'ἀφιλοξενία.*

Faut-il en dire autant de l'introduction, dans le catalogue, du mot *ἀφιλοξενία* ? Addition voulue, car l'idée de la *φιλοξενία* est en vedette dans la lettre de Clément. Dès la première page, il loue les Corinthiens de la magnificence de leurs habitudes d'hospitalité (*τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἦθος*), comme de leur piété, de leur foi, de leur gnose (1). Il reviendra sur le sujet à plusieurs reprises encore (2).

Fatalement, le mot *φιλοξενία* rappelle la série de vertus de l'ancienne littérature classique, reprise par la diatribe : avec le respect du divin et la piété filiale, la *φιλοξενία* faisait l'objet, dans l'antiquité hellénique, des préceptes moraux les plus essentiels, les classiques le montrent à l'envi (3).

Homère chantait déjà les louanges de la *φιλοξενία*. « Rappelle-toi, dit Épictète, les vers du poète au sujet de l'étranger (*περὶ τοῦ ξένου*) :

Étranger (*ξεῖν'*), ma coutume est d'honorer les hôtes (4),
Quand même il m'en viendrait de plus piteux que toi ;
Étrangers, mendiants (*ξεῖνοί τε πτωχοί τε*), tous nous viennent de Zeus (5) ».

Eschyle rapproche le respect des étrangers de la piété envers les dieux et les proches :

Ton compte, parricide, ta peine, parricide, tu l'auras.
Là-bas tu verras d'autres mortels, ceux-là qui ont péché
Contre un dieu ou contre un hôte,
Ou contre leurs proches, chacun puni d'une peine équitable (*ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβοῦντες ἢ τοκῆας φίλους*) (6).

Dans le Bellérophon d'Euripide, ce héros, en mourant, se félicitait :

Tu as été pieux envers les dieux, tu l'as toujours été,

---

(1) *I Clem.*, 1, 2.

(2) *I Clem.*, 10, 7 ; 11, 1, et 12, 1.

(3) Pour le sujet de la *φιλοξενία*, on trouvera la documentation dans A. Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apocalypse*, Leipzig, 1893. Suivant cet auteur, les origines de l'ensemble d'idées qui tournent autour du mot *φιλοξενία* sont à chercher dans l'ancienne religion et dans l'ancienne littérature de la Grèce (*op. cit.*, p. 162). Les témoignages les plus importants qui nous soient conservés à ce sujet sont ceux d'Euripide (*op. cit.*, p. 168).

(4) Littéralement : « Il ne m'est pas permis de manquer à un étranger (*ξεῖνον ἀτιμῆσαι*). »

(5) *Diss.* III, 11, 4, et *Odyss.*, XIV, 56 sqq., trad. V. Bérard (*Coll. des Univ. de France*), II, Paris, 1924, p. 173.

(6) *Eum.*, 268 sqq., trad. P. Claudel, 3ᵉ éd., Paris, 1920, p. 27. Voir encore *Eum.*, 540-545, et *Suppl.*, 697 sqq.

Tu venais en aide aux étrangers (ξένοις), et tu ne faisais pas défaut à tes amis (1).

Pour Clément, le catalogue de vices de l'Épître aux Romains n'était qu'un exemple de plus de ce style de la diatribe, dont les ressources lui étaient familières.

b) *Le groupe ἀφιλοξενία-θεοστυγία.*

Ajouté au catalogue par Clément, l'*ἀφιλοξενία* y suit de peu à la *θεοστυγία*, ou haine envers la divinité. Formé ainsi par Clément, le groupe *ἀφιλοξενία-θεοστυγία* est précisément l'opposé du groupe de l'ancienne littérature classique : *φιλοξενία*-piété.

La *θεοστυγία* se rencontrait déjà dans le catalogue de Paul, mais sans qu'il y soit question de *φιλοξενία*. Ajoutant la *φιλοξενία* au catalogue de Paul, Clément semble tenir aussi à la *θεοστυγία*, car, plus bas, il revient sur elle, modifiant l'expression par une sorte de chiasme : *στυγητοὶ τῷ θεῷ*, dit-il, là où Paul parlait de jugement de Dieu déclarant digne de mort (2). Plutôt que ce langage apocalyptique de Paul, Clément préfère rejoindre l'idée grecque de *θεοστυγία* et le contexte des catalogues grecs de vices et de vertus.

Par de légères modifications, Clément a encore accentué le caractère grec, et stoïcien, du catalogue paulinien.

ARTICLE III

LE CORPS DU CHRIST

Développant le thème célèbre de l'unité des membres dans le corps, le chapitre XXXVII de la *I^a Clementis* a toujours attiré l'attention. Ce n'est pas sans raison qu'on l'a rapproché de la Ire aux Corinthiens (3).

---

(1) Voir A. NAUCK, *Trag. Graec. fragm., fr. Euripid.* n° 311 (EURIPIDE, ed. A. NAUCK, III, n° 313). — Pour le respect des étrangers, on verra aussi ARISTOPHANE, *Ran.*, 145 sqq.

(2) *I Clem.*, 35, 6.

(3) Voir R. KNOPF, *Der erste Clemensbrief* (*Texte u. Unters.*, 20, fasc. 1), p. 192.

I Cor., XII, 4-27.

*Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων
εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· 5 καὶ
διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ
αὐτὸς κύριος· 6 καὶ διαιρέσεις
ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς
θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶ-
σιν. 7 ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρω-
σις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμ-
φέρον. 8 ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύ-
ματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ
δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ
πνεῦμα, 9 ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ
αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσ-
ματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι,
10 ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων,
ἄλλῳ δὲ προφητεία, ἄλλῳ δὲ
διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ
γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμενεία
γλωσσῶν· 11 πάντα δὲ ταῦτα
ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα,
διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς
βούλεται.*

*12 Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν
ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάν-
τα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος
πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα,
οὕτως καὶ ὁ Χριστός. 13 καὶ
γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάν-
τες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν,
εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε
δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάν-
τες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. 14 καὶ
γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος
ἀλλὰ πολλά. 15 ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς·
ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ
σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ
ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος. 16 καὶ ἐὰν
εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφ-*

I Clem., XXXVII, 1 - XXXVIII, 2.

*Στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες
ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας
ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμα-
σιν αὐτοῦ. 2 κατανοήσωμεν τοὺς
στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις
ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εἰκτι-
κῶς, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτε-
λοῦσιν τὰ διατασσόμενα. 3 οὐ
πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρ-
χοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ
πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς,
ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι
τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασι-
λέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτε-
λεῖ. 4 οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν
οὐ δύνανται εἶναι οὔτε οἱ μι-
κροὶ δίχα τῶν μεγάλων· σύγκρα-
σίς τίς ἐστιν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν
τούτοις χρῆσις.*

*5 λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν· ἡ
κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν
ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα
τῆς κεφαλῆς· τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη
τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ
εὔχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι·
ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῇ
μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σῴζεσθαι ὅλον
τὸ σῶμα.* XXXVIII 1 *Σῳζέσθω
οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χρισ-
τῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω
ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς
ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ. 2 ὁ
ἰσχυρὸς τημελείτω τὸν ἀσθενῆ,
ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέσθω τὸν
ἰσχυρόν· ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω*

I Cor.

θαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος,
οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ
σώματος. 17 εἰ ὅλον τὸ σῶμα
ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή ; εἰ ὅλον
ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις ; 18 νῦν
δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν
ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι
καθὼς ἠθέλησεν. 19 εἰ δὲ ἦν τὰ
πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα ;
20 νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ
σῶμα. 21 οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλ-
μὸς εἰπεῖν τῇ χειρί· χρείαν σου
οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς
ποσίν· χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·
22 ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα
μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα
ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν, 23 καὶ
ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ
σώματος, τούτοις τιμὴν περισσο-
τέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμο-
να ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσο-
τέραν ἔχει, 24 τὰ δὲ εὐσχήμονα
ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει. ἀλλὰ ὁ θεὸς
συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστε-
ρουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν,
25 ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώ-
ματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων
μεριμνῶσιν τὰ μέλη. 26 καὶ εἴτε
πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάν-
τα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται μέ-
λος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.
27 ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ
καὶ μέλη ἐκ μέρους.

I Clem.

τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ, δι' οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα· ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς· ὁ ταπεινοφρονῶν μὴ ἑαυτῷ μαρτυρείτω, ἀλλ' ἐάτω ὑφ' ἑτέρου ἑαυτὸν μαρτυρεῖσθαι· ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.

§ 1er. — *Les indices de dépendance.*

1. *Même idée.*

Dans son fond, la comparaison du corps et des membres est la même de part et d'autre. La phrase qui, chez Clément, constitue l'essentiel de la comparaison : ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν

οὐδέν ἐστιν (1) paraît anticipée par les mots de Paul où se rencontre aussi l'antithèse de la tête et des pieds (2). Mais une communauté d'idées ne suffit pas à établir la dépendance littéraire.

2. *Coïncidences verbales.*

D'habitude, les auteurs en appellent à des coïncidences verbales, comme la présence, chez Clément, des *ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος... ἀναγκαῖα* (3), correspondant, chez Paul, aux *τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖα* (4), ainsi qu'aux mots de Clément : *χρῆσις* et *εὔχρηστα* (5), du même radical que *χρεία*, chez Paul (6). L'expression de Clément : *ὅλον τὸ σῶμα* (7) se trouve aussi chez Paul (8). Peut-être le mot *σύγκρασις*, de Clément (9), rappelle-t-il le verbe *συνεκέρασεν*, de saint Paul (10).

A vrai dire, l'usage de mots semblables de part et d'autre s'expliquerait suffisamment par le développement d'un sujet identique, peut-être à partir des mêmes sources.

3. *Application de la comparaison.*

Chez Clément comme chez Paul, la comparaison des membres multiples dans l'unité du corps est appliquée à la multiplicité des charismes. Pour l'initiative de l'application, Clément dépend peut-être de Paul. Mais Clément n'emprunte pas sans transformer. De la pluralité des membres, Paul passe à la multiplicité des charismes (*χαρίσματα*), dons essentiellement spirituels. Chez

(1) *I Clem.*, 37, 5.
(2) *I Cor.*, 12, 21.
(3) *I Clem.*, 37, 5.
(4) *I Cor.*, 12, 22.
(5) *I Clem.*, 37, 4-5.
(6) *I Cor.*, 12, 21 et 24.
(7) *I Clem.*, 37, 5.
(8) *I Cor.*, 12, 17.
(9) *I Clem.*, 37, 4.
(10) *I Cor.*, 12, 24. — Sur les coïncidences verbales, voir R. KNOPF, *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 109 : « Clemens... ist hier nicht wie im vorgehenden unmittelbar von antiker Spruch- und Lehrweisheit abhängig, sondern sein Vorbild ist Paulus, *I Cor.*, 12, 12-26 ; das folgt aus den bestimmten Einzelberührungen. » Voir aussi A. VON HARNACK, *Einführung*, p. 114 : « Clemens hat *I Kor.* 12, 12 f. im Gedächtenis, wie die starke Berührung zeigt. »

Paul, c'est par l'Esprit que les charismes produisent leurs effets : ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον (1). Chez Clément, au contraire, le mot χάρισμα vise immédiatement le don par lequel un chacun peut se rendre utile au prochain, sans qu'intervienne le « pneumatisme ». Pour Clément, comme pour les Stoïciens, l'utile se confond avec le bien, car « les Stoïciens sont à peu près d'accord pour définir le bien de la manière qui suit : Le bien est soit l'utile, soit ce qui n'est pas défavorable à l'utile (ἀγαθόν ἐστιν ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας), disant alors que l'utile se confond avec la vertu et avec l'activité vertueuse (2). » Plus que Paul, Clément conserve la logique du matériel stoïcien qu'il incorpore.

4. *Sources communes.*

Tout cela nous le donne à croire, si Clément dépend de Paul, la dépendance est plutôt éloignée, relative à l'idée seulement (3). Peut-être les différences sont-elles dues à ce que Clément, comme nous le lui avons déjà vu faire ailleurs, suit ses sources avec plus de fidélité que Paul.

§ 2. — *Les sources du passage de Clément.*

1. *Le contexte.*

Il est donc indiqué de rechercher les sources du passage de Clément sur le corps du Christ.

Chez Clément, l'allégorie de l'unité du corps est introduite par les comparaisons, qui ne figurent pas dans le texte parallèle de Paul, de l'obéissance militaire et de la solidarité des grands et des petits.

a) *L'obéissance militaire.*

Au chapitre précédent, une dernière citation (4) parlait des ennemis de Dieu. Aussitôt Clément passe à l'idée d'un service armé, dévoué à remplir la volonté de Dieu : « Avec tout le zèle que nous

(1) *I Cor.*, 12, 7. — Voir aussi *Rom.*, 12, 1-2, et *Eph.*, 4, 3-4.
(2) SEXTUS EMP., *Adv. mathem.*, XI, 22 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 75).
(3) Aussi ne pouvons-nous nous déclarer d'accord avec R. Knopf, lorsque celui-ci prétend que Clément dépendrait avant tout de la Ire aux Corinthiens de saint Paul (*Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 109).
(4) *Ps.* 109, 1.

pouvons, comme des soldats, faisons campagne (στρατευσώμεθα) dans la voie irréprochable de ses commandements (1). »

Comparer l'accomplissement des devoirs de la vie au service des soldats, c'était monnaie courante de la diatribe (2) : « C'est en quelque sorte une expédition militaire, dit Épictète, que la vie de chacun de nous, expédition qui ne manque ni de grandeur ni de variété (3). » Le service auquel on songe n'est pas autre chose que le service du dieu des Stoïciens, ce dieu auquel, selon Épictète, « vous devriez jurer fidélité, comme les soldats prêtent serment à César » (4). Sénèque aussi entend que, pour bien vivre, il faut servir Dieu comme un soldat obéit à son chef : « Il est bon de souffrir ce à quoi on ne peut remédier, et de suivre sans murmurer les ordres de Dieu, qui est l'auteur de tous les événements, car ce serait un mauvais soldat, celui qui suivrait son capitaine en gémissant (5). »

Par le moyen du verbe στρατεύομαι, Clément insinuait que la vie chrétienne est une sorte d'expédition militaire ; dans les lignes qui suivent, il soutient la comparaison : « Songeons à ceux qui servent comme soldats (τοὺς στρατευομένους) sous nos princes (6). » Puis, à l'idée de service, il allie celle d'ordre, τάξις ; ce mot désignait l'ordonnance des armées, mais bientôt les auteurs du Portique l'ont appliqué à l'ordre cosmique, lequel, pour eux, est l'ordre par excellence (7).

---

(1) *I Clem.*, 37, 1.

(2) R. Knopf l'avait déjà noté dans son commentaire (*Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 108). Voir aussi R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 36.

(3) *Diss.*, III, 24, 34.

(4) *Diss.*, I, 14, 15, d'après trad. V. Courdaveaux, p. 53.

(5) *Ep.*, 107, 9, d'après trad. Pintrel, II, p. 224. — Pour plus de documentation sur ce sujet, voir R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 108. Voir aussi l'*Excursus* sur *Eph.*, 6, 11 sqq., dans M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (*Handbuch zum Neuen Testament*, XII), 2e éd., Tubingue, 1927, p. 74-75, ainsi que l'*Excursus* sur *I Tim.*, 1, 18, dans M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* (*Handbuch zum Neuen Testament*, XIII), 2e éd., Tubingue, 1931, p. 20-21.

(6) *I Clem.*, 37, 2.

(7) Voir plus loin, p. 111 sqq. — La leçon εἰκτικῶς, qu'on lit en *I Clem.*, XXXVII, 2, dans l'éd. K. Bihlmeyer, d'après l'*Alexandrinus*, est peut-être l'effet d'une de ces corrections que les recenseurs alexandrins avaient l'art de faire avec le goût qui leur était propre, dans un sens de clarté et d'apparente correction. Peut-être la leçon originale est-elle mieux conservée par le *codex Hierosolymitanus*, qui lit ἑκτικῶς, « avec habitude », ou « avec zèle ». Cette leçon conviendrait à merveille dans le contexte stoïcien, car ἑκτικῶς est un terme usuel de la philosophie stoïcienne pour les vertus, voir Liddell-Scott.

b) *Les grands et les petits.*

Dans les armées, remarque Clément, tous ne sont pas préfets, ni tribuns de légion, ni centurions ; pourtant, chacun à son rang exécute les décisions de l'empereur et des officiers supérieurs (1). Et il cite un dicton célèbre : « Les grands ne peuvent pas se passer des petits, ni les petits des grands (*οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι οὔτε οἱ μικροὶ δίχα τῶν μεγάλων*) (2). » Ce proverbe se rencontre déjà dans l'ancienne littérature classique, on lit chez Sophocle : « ...les petits sans les grands (*σμικροὶ μεγάλων χωρίς*) forment une défense caduque de la muraille : avec les grands (*μετὰ γὰρ μεγάλων*), le faible est mis solidement en équilibre, et le grand (*μέγας*) avec de plus petits (*ὑπὸ μικροτέρων*) (3). » Platon fait allusion à notre lieu commun dans les *Lois* : « N'en est-il pas de même à l'égard des pilotes, des généraux d'armée, des économes, des hommes d'État, en un mot, de tous ceux qui sont chargés d'une administration quelconque, si, négligeant les objets qui sont petits et en petit nombre, ils ne donnent leur application qu'au gros des choses et aux plus importantes (*χωρὶς τῶν ὀλίγων καὶ σμικρῶν πολλὰ ἢ μεγάλα*) ? Car, comme disent les architectes, les grandes pierres ne s'arrangent jamais bien sans les petites (*οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν οἱ λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι* (4). »

Clément poursuit : « Il est une sorte de combinaison heureuse de tous, de là, précisément, proviennent des effets utiles (*σύγκρασίς τίς ἐστιν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρῆσις*) (5) ». Voilà qui rappelle encore la poésie classique ! Pour exprimer la même idée, Euripide emploie le même mot *σύγκρασις* : « Pensez-vous que la terre puisse être habitée, si le peuple tout entier des pauvres vivait à l'écart des riches ? Rien d'utile ne peut se faire sans la collaboration (*σύγκρασις*) des grands et des humbles ; en vérité, il s'établit une sorte de tempérament mutuel, dont les effets sont des plus heureux (6). »

---

(1) *I Clem.*, 37, 3.
(2) *I Clem.*, 37, 4.
(3) *Ajax*, 158-161, trad. P. Masqueray *(Coll. des Univ. de France)*, 2e éd., I, Paris, 1929, p. 18-19.
(4) *Leg.*, X, 902 D-E, trad. É. Saisset, IX, Paris, s. d., p. 227.
(5) *I Clem.*, 37, 4.
(6) A. Nauck, *Trag. Graec. frag.*, *fr. Euripid.* n° 21 (Euripide, ed. A. Nauck, III, *fr.* n° 21).

2. *L'apologue du corps et des membres.*

Vient enfin le passage essentiel, où figure l'allégorie du corps et des membres.

a) *La fable d'Ésope chez Clément.*

L'apologue d'Ésope, tel que la tradition l'a conservé (1), était appliqué aux armées : « Il en va ainsi dans les armées : le nombre, le plus souvent, n'est rien (οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν στρατευμάτων τὸ μηδὲν ἐπὶ τὸ πολὺ πλῆθος...), si les chefs n'excellent pas dans le conseil (2). » Or, dans le contexte qui introduit l'apologue, Clément propose l'idée de la subordination des soldats à leurs chefs. Cela donne à supposer qu'il songeait à la fable d'Ésope (3).

b) *Quelques parallèles.*

Denys d'Halicarnasse.

Ouvrons les Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse. Dans cet ouvrage écrit à Rome dans les dernières années qui précèdent notre ère (4), l'auteur, à propos de la sécession de la plèbe, relate plusieurs ambassades envoyées à celle-ci, pour la persuader de réintégrer la ville. La dernière d'entre elle a pour auteur Ménénius Agrippa, dont les longs discours se terminent par « un apologue dans le style d'Ésope » (5).

« La ville (πόλις), — c'est à Ménénius que Denys d'Halicarnasse donne la parole, — a beaucoup de rapport avec le corps humain (ἀνθρωπείῳ σώματι).

---

(1) Et telle aussi, sans doute, que l'époque de Clément la connaissait, du moins si nos recueils reproduisent fidèlement la tradition ancienne, ce qui est fort probable, vu la très grande concordance entre elles des diverses familles de manuscrits recensées par E. Chambry (voir n. 3).

(2) Trad. É. Chambry *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1927, p. 70. — Le τὸ μηδέν du texte grec correspond au οὐδέν ἐστιν de Clément, celui-ci disait en effet : ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν (*I Clem.*, 37, 5).

(3) Et ce dans un texte très semblable à celui qui nous est conservé, voir *Æsopi Fabulae*, rec. É. Chambry *(Nouv. Coll. de Textes et Documents Assoc. G. Budé)*, II, Paris, 1926, n° 160, p. 277.

(4) W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, VII), II, 1, 6e éd., Munich, 1920, p. 466.

(5) Telle est l'expression de Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, VI, 83, 2). Pour les parallèles, on consultera utilement W. Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa*, *Klio*, 21 (1927), p. 350-360.

L'un et l'autre sont composés de plusieurs parties (μερῶν), dont toutes n'ont pas le même pouvoir, ni ne procurent les mêmes services (χρείας). Que si maintenant les différentes parties du corps (τὰ μέρη τοῦ ἀνθρωπείου σώματος) s'attribuent chacune en propre la faculté de percevoir et la voix humaine, et qu'elles en viennent à se révolter, et à se liguer toutes contre l'estomac seul, que si les pieds (πόδες) disaient, pour se plaindre, qu'ils portent tout le poids du corps (σῶμα), les mains (χεῖρες), qu'elles exercent les industries indispensables, qu'elles procurent les choses nécessaires à la vie, qu'elles combattent l'ennemi, et qu'elles assurent encore d'autres avantages (ὠφελήματα) nombreux, exigés par le bien de tous ; les épaules, qu'elles ont à supporter tous les fardeaux ; la bouche, qu'elle doit porter la parole ; la tête (κεφαλή), qu'elle est obligée de voir, d'écouter, et de posséder en elle tous les autres sens, grâce auxquels se conserve (σῴζεται) tout l'ensemble ; que si tous ces membres s'adressaient ensuite à l'estomac, pour lui dire : « Cher et excellent ami, laquelle exercez- » vous de toutes ces activités-là ? Quelle marque recevons-nous de votre » reconnaissance ? Et quel service (ὠφέλεια) rendez-vous ? Bien loin de » nous aider en quelque chose, ou de vous entremettre pour l'intérêt de » tous (τῶν κοινῇ χρησίμων), vous ne nous causez que de l'embarras et de » l'incommodité. Mais, ce qui est encore plus insupportable, vous nous » contraignez à vous servir, et à rassembler de partout de quoi satisfaire » vos appétits déréglés. Voyons, n'est-il pas temps de nous libérer de ce » joug importun, et de nous délivrer une bonne fois des peines si nom- » breuses que nous prenons pour le profit de l'être que vous êtes ! » S'ils persévéraient dans ce propos, et cessaient de s'acquitter de leurs devoirs, le corps serait-il encore capable de se soutenir ? Pressé par la faim, pourrait-il éviter de périr en peu de jours, victime du destin le plus affreux ? C'est de quoi il n'est pas permis de disconvenir. Pour ce qui concernerait une ville (περὶ πόλεως), vous devez en juger pareillement. Diverses classes sociales la composent, dont aucune ne paraît importante aux yeux des autres. Cependant, chacune à sa manière concourt utilement (ἰδίαν... χρείαν... παρέχεται) au bien de tous, comme les membres font pour le corps (ὥσπερ τὰ μέλη τῷ σώματι). En effet, les uns labourent les terres, les autres sont aux prises avec l'ennemi ; les autres font le commerce, et rapportent par les mers bon nombre de choses utiles (πολλὰς... ὠφελείας) ; les autres, enfin, s'appliquent aux industries nécessaires. Que si toutes ces classes sociales, venant à conspirer contre le sénat, qui est composé de la seule aristocratie, lui disaient : « Quelles sortes de bienfaits » nous assurez-vous, et quel droit avez-vous de commander aux autres ? » Faites-nous voir sur quoi vous vous fondez pour prétendre qu'on vous » obéisse. N'allons-nous donc pas nous délivrer de votre tyrannie ? N'al- » lons-nous pas nous fixer ici, à présent, nous passant de maître ? » Sur ce principe, que chacun cesse de remplir son ministère accoutumé. Qu'est-ce qui pourra empêcher alors cette ville (πόλιν) méchante de périr bientôt de malemort, par suite de la famine, de la guerre, ou de tout autre accident de cette nature ? Sachez donc, plébéiens, que comme dans nos corps (σώμασιν), l'estomac, moqué cruellement par la plupart des

membres, nourrit le corps, parce qu'il est nourri lui-même (τρέφει τὸ σῶμα τρεφομένη), et le conserve, parce qu'il est conservé lui-même (σῴζει σῳζομένη). Il y a là comme une sorte de festin public : la nourriture y est assurée à tous, en même temps que l'occasion de l'échanger. Ainsi dans les villes (πόλεσιν), occupé à gouverner pour le bien de tous, et mettant toute son attention à pourvoir un chacun de ce qui lui est nécessaire, le sénat conserve (σῴζει) toutes choses, garde toutes choses, répare toutes choses. Cessez donc de calomnier le sénat, de vous plaindre qu'il vous a chassés de votre patrie, et qu'il vous oblige d'errer aux abords de celle-ci, comme des aventuriers et des mendiants. Car le sénat ne vous a rien fait de mal, ni ne pourrait le faire. Au contraire, il vous appelle, il vous supplie. Vous ouvrant largement le cœur en même temps que les portes de la ville, il s'offre à vous accueillir (1). »

Souvent exprimée dans ce texte par le verbe χράομαι et ses dérivés, l'idée d'utilité l'est aussi, parfois, au moyen du verbe ὠφελέω, dont le radical ne se rencontre pas dans le passage de Clément. Mais à part cette réserve quant au vocabulaire, Denys d'Halicarnasse met en vedette précisément les idées qui frappent dans l'allégorie telle que Clément la rapporte, à savoir celle d'utilité (χράομαι et ses dérivés), et celle de conservation du corps (σῴζειν). De l'idée de σύγκρασις, Clément passe directement aux effets utiles (χρῆσις), et par deux fois encore, il revient sur cette idée, d'abord au moyen de l'adjectif εὔχρηστος, ensuite par la forme verbale χρῆται ; et la fin à obtenir est précisément la conservation du corps social : εἰς τὸ σῴζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα.

Plutarque.

Dans sa vie de Coriolan, Plutarque rapporte le discours de Ménénius Agrippa : « Les membres (τὰ μέλη) du corps humain se révoltèrent contre l'estomac, l'accusant de demeurer seul oisif et inutile au milieu du corps (ἐν τῷ σώματι), alors qu'eux supportaient toute la peine et tout le service nécessaires pour satisfaire à ses appétits. L'estomac rit de leur sottise, qui les empêchait de comprendre que, s'il recevait toute la nourriture, c'était pour la renvoyer et la distribuer ensuite aux autres (2) ».

---

(1) *Ant. Rom.*, VI, 86, 1-5, d'après trad. G. F. Le Jay, II, Paris, 1722, p. 87-89 (traduction trop libre, qu'il a fallu remanier sérieusement).
(2) *Coriol.*, 6, d'après trad. É. Talbot, I, Paris, 1865, p. 461-462.

Ménénius poursuit : « Il en est de même, citoyens, de la condition du sénat par rapport à nous. Ses délibérations en vue des soins convenables d'administration apportent et distribuent parmi nous tous les avantages et tous les profits (*τὸ χρήσιμον καὶ ὠφέλιμὸν*) (1). »

Maxime de Tyr.

Maxime de Tyr présente la fable sous le même jour, avec les mêmes mots symptomatiques que Denys d'Halicarnasse et Plutarque : « Comme pour le fonctionnement utile du corps humain (*ἡ τοῦ σώματος χρεία*), c'est un assemblage de plusieurs parties, sujettes à divers besoins, et qui se conservent (*σῴζεται*) grâce à l'exactitude avec laquelle chacune des parties (*μερῶν*) remplit sa fonction, pour le bien du tout. Les pieds (*πόδες*) portent, les mains (*χεῖρες*) opèrent, les yeux voient, les oreilles entendent (2). »

Maxime aussi applique l'apologue à la conservation de la vie sociale : « Pense-t-on qu'une cité (*πόλιν*) ait moins besoin d'un concours de services, pour se conserver (*πρὸς τὴν σώτηρίαν*) sur terre, qu'un vaisseau en pleine mer ? Nous pensons, nous, qu'il y a beaucoup plus à exiger dans une cité. Peu de gens, dans un vaisseau, mettent la main à l'œuvre; les autres, qui ne font qu'ajouter au poids des objets dont il est chargé, demeurent dans l'immobilité et l'inertie. Au contraire, dans une cité, chacun doit coopérer à l'œuvre de la conservation commune (*πρᾶγμα ἀνακεκραμένον πάντων ξυνεργατῶν*) (3). » Chose remarquable, l'expression *πρᾶγμα ἀνακεκραμένον* renferme le même radical que le verbe *κεράννυμι*, et de ce verbe dérive aussi le mot *σύγκρασις*, dont on a vu l'importance chez Clément. Enfin, Maxime de Tyr désigne clairement l'apologue célèbre, lorsqu'il nomme « le fabuliste phrygien » (4).

Sénèque.

« Les mains, écrit Sénèque, veulent-elles nuire aux pieds, les yeux aux mains ? Si tous les membres s'entendent entre eux,

---

(1) PLUTARQUE, *Coriol.*, 6, d'après trad. É. TALBOT, I, p. 462.
(2) *Diss.*, 15, 4 G, d'après trad. J.-J. COMBES-DOUNOUS, II, Paris, 1802, p. 5.
(3) *Diss.*, 15, 4 F - G, d'après trad. J.-J. COMBES-DOUNOUS, II, p. 4-5.
(4) *Diss.*, 15, 5 A.

parce que la conservation de chacun d'eux intéresse l'ensemble, de même les hommes épargneront les individus, parce qu'ils sont faits pour s'assembler : une société ne peut subsister que par la protection et l'affection mutuelles de ses éléments (1). » Ce sont les mêmes traits caractéristiques, le service du corps social et sa conservation. Les mots de Sénèque : *omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest* correspondent étroitement à ceux de Clément : *πάντα συνπνεῖ... εἰς τὸ σῴζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα* (2).

c) *La signification du thème.*

Les idées stoïciennes.

Avec ses termes caractéristiques, tel que Clément l'a repris, et tel qu'à son époque divers auteurs l'ont donné, l'apologue est devenu un véritable thème littéraire d'allure philosophique, où dominent l'idée d'utilité (avec les termes de *χρεία* et d'*ὠφέλεια*), et celle de conservation (*σωτηρία*) du corps social.

Remarquons-le tout d'abord, le mot *σύγκρασις* de Clément (auquel correspond, chez Maxime de Tyr, le verbe *κεράννυμι*), ce mot rappelle le terme stoïcien *κρᾶσις*, qui désigne les composés formant une sorte de tout organique. Tel était déjà l'usage de Chrysippe (3).

Observons-le ensuite, chez Clément, dans le passage qui nous occupe, l'effet direct de la *σύγκρασις* est précisément l'utilité, ou *χρῆσις*. C'est encore du stoïcisme : « Tout ce qui est bon est profitable, utile, avantageux, valant la peine qu'on se donne, digne d'être recherché, venant à point, excellent et appréciable (*πάντα δὲ τἀγαθὰ ὠφέλιμα εἶναι καὶ εὔχρηστα καὶ συμφέροντακαὶ λυσιτελῆ καὶ σπουδαῖα καὶ πρέποντα καὶ καλὰ καὶ οἰκεῖα*) (4) ». Comme l'effet propre de la chaleur est de chauffer, l'effet propre de ce qui est bon moralement est d'être utile ; et cela consiste ou bien à mouvoir, ou bien à déployer son activité d'une manière qui soit conforme à la vertu (*ὡς γὰρ ἴδιον θερμοῦ*

(1) *De ira*, II, 31, 7, d'après trad. A. BOURGERY (*Coll. des Univ. de France*), *Dialogues*, I, Paris, 1922, p. 57.

(2) *I Clem.*, 37, 5.

(3) STOBÉE, *Ecl.*, I, 17, 4 (*Stoic. vet. fr.*, II, n° 471).

(4) STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 5 D (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 86). Voir aussi DIOGÈNE L., *Vit.*, VII, 98 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 87).

τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν... ὠφελεῖν δέ ἐστι κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετήν) (1).

Selon la logique de ces théories, la σύγκρασις doit conduire au vrai bien, telle est la signification du passage de la *I^a^ Clementis*. Chez Clément comme chez les autres auteurs invoqués, la version de l'apologue n'est donc pas autre chose qu'une accommodation stoïcienne de la fable traditionnelle. Peut-être Denys d'Halicarnasse lui-même en est-il l'auteur : on connaît sa tendance à composer au moyen de traits stoïciens les caractères de ses héros (2). Se représentant le travail historique comme la pratique d'un genre littéraire oratoire (3), il a mis du sien surtout dans les discours qu'il relatait (4).

D'autres historiens, Tite-Live, Florus et l'auteur du *De viris illustribus* ont rapporté l'intervention de Ménénius Agrippa auprès de la plèbe. Mais, chez eux, nous ne retrouvons pas le détail caractéristique de l'apologue, qui nous frappe si vivement chez Clément de Rome et ailleurs ; plus simplement, ils bornent leur intérêt au rétablissement de la concorde (5). C'est donc au stoïcisme que Clément de Rome doit sa forme particulière du thème sur l'unité des membres dans le corps humain.

L'unité sociale organique.

Pour le Portique, la cité est une sorte de grand corps, composé de membres multiples (6). Il faut en penser autant de la société humaine en général, comme aussi de l'univers, immense organisme formé par les choses humaines et divines. Épictète ne disait-il pas : « Qu'est-ce qu'un homme en effet ? Un membre d'une cité : d'abord de cette cité qui se compose des dieux et des hommes ; puis ensuite, de celle qui porte ce nom tout près de nous (c'est-à-dire de la cité terrestre), laquelle est une imitation, en petit, de la cité cosmique (7). » De son côté, Sénèque ne s'expri-

(1) DIOGÈNE L., *Vit.*, VII, 103-104 (*Stoic. vet. fr.*, III, nº 117). Sextus Empiricus ne s'exprime pas autrement, voir le texte cité plus haut, p. 82.

(2) Voir W. VON CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, 1, p. 468, n. 2.

(3) Voir W. VON CHRIST, *op. cit.*, II, 1 p. 472.

(4) Voir L. RADERMACHER, art. *Dionysius Halicarnass.*, PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 5 (1903), col. 938.

(5) TITE-LIVE, *Ab urbe cond. lib.*, II, 32, 7 ; FLORUS, *Epit.*, I, 17, 23 ; *De vir. illustr.*, 18.

(6) On connaît le thème de la πόλις, que la diatribe se plaisait à développer ; pour plus de détails, voir plus loin, p. 127-130.

(7) *Diss.*, II, 5, 26, d'après trad. V. COURDAVEAUX, p. 127.

mait pas autrement : « Ce grand tout qui nous environne est un : c'est Dieu, nous sommes à la fois ses compagnons et ses membres... Ce monde que tu vois, qui renferme les choses divines et les choses humaines, est un : nous sommes les membres de ce grand corps. La nature nous a tous rendus parents les uns des autres, nous engendrant à partir des mêmes éléments, et pour une même fin. Elle nous a mis dans le cœur l'amour mutuel, et nous a rendus tous sociables (1). »

En vérité, le stoïcisme de l'époque était une philosophie, ou plutôt, une religion de l'unité cosmique : l'unité organique et unique du cosmos était pour lui l'unité par excellence (2), toute autre unité étant à l'image de celle-là. C'est pourquoi la secte affectionnait les comparaisons faisant ressortir l'unité organique des corps sociaux. De cette tendance, surtout, relève l'emploi, chez Clément, du thème du corps et des membres.

§ 4. — *L'idée paulinienne du corps du Christ.*

1. *Les formules de Clément.*

Ayant affirmé l'unité du corps dans les membres multiples, Clément conclut : *Σῳζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ*

---

(1) *Ep.*, 92, 30, d'après trad. PINTREL, II, p. 109-110, et *Ep.*, 95, 52, d'après trad. PINTREL, II, p. 155. — Nous pourrions écouter encore un autre témoin du stoïcisme de cette époque, l'empereur Marc-Aurèle : « Nous sommes faits, écrit-il, pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières, les deux rangées des dents, celle d'en haut et celle d'en bas. Agir en adversaires les uns des autres, c'est donc aller contre la nature » (*Comm.*, II, 1, 4-5, d'après trad. A. I. TRANNOY *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1925, p. 10). — Ayant rappelé que chacun de nous est un membre (*μέλος*) d'un tout dont l'origine remonte aux réalités spirituelles, Marc-Aurèle poursuit : « Si tu dis simplement de toi-même (avec la lettre *ρ*) : J'en suis une partie (*μέρος*), c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur... Tu leur fais alors du bien uniquement parce que c'est quelque chose qui convient, sans comprendre encore que tu te fais ainsi du bien à toi-même » (*Comm.*, VII, 13, 3, d'après trad. A. I. TRANNOY, p. 70). Ces dernières paroles rappellent, pour l'idée, celles de Clément, quelques chapitres plus loin : « Pourquoi nous révolter contre notre propre corps ? Comment en venons-nous à manquer de sens au point d'oublier que nous sommes les membres les uns des autres ? » (*I Clem.*, 46, 7). — Marc-Aurèle rattache aux choses spirituelles l'unité organique du monde. Or, dans le contexte des lignes qu'on vient de lire, Clément aussi s'en rapporte à un idéal spirituel d'unité, invoquant l'unité de Dieu, celle du Christ, puis celle de l'Esprit, celle de la vocation chrétienne, enfin celle du corps social, formé par les chrétiens dans le Christ (*I Clem.*, 46, 6).

(2) « L'univers tout entier étant un vivant doué de spiritualité et de raison... » (DIOGÈNE L., *Vit.*, VII, 139).

Ἰησοῦ (1) : le corps que nous sommes trouvera son salut dans le Christ. Plus loin, Clément demande : « Pourquoi déchirer, écarteler les membres du Christ (*τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*) ? Pourquoi nous révolter contre notre propre corps ? Et pourquoi en venir à cette folie d'oublier que nous sommes les membres les uns des autres (2) ? »

2. *Les formules pauliniennes.*

I Cor., XII, 27.	*I Clem.*, XXXVIII, 1.
ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.	*Σῳζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.*
Rom., XII, 5-6.	*I Clem.*, XLVI, 7.
οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη. [6] *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα...*	*ἱνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον, καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα, ὥστε ἐπιλαθέσθαι ἡμᾶς, ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων ;*

Chez Clément, l'*ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (3) rappelle les mots de l'Épître aux Romains : *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ* (4). Saint Paul poursuit aussitôt : « Chacun en particulier, nous sommes les membres les uns des autres (*τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη*) (5) », à quoi répond, évidemment, la phrase de la *I^a Clementis*, au chapitre XLVI : « Pourquoi en venir à cette folie d'oublier que nous sommes les membres les uns des autres (*ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων*) (6) ? »

(1) *I Clem.*, 38, 1.
(2) C'est le deuxième passage sur le corps et les membres, à savoir *I Clem.*, 46, 7, cité d'après trad. H. Hemmer, p. 97.
(3) *I Clem.*, 38, 1.
(4) *Rom.*, 12, 5.
(5) *Ibid.*
(6) *I Clem.*, 46, 7.

Du reste, si, comme chez saint Paul, nous sommes les membres les uns des autres, formant ainsi un seul corps social, lorsque nous nous révoltons les uns contre les autres, nous nous révoltons contre notre propre corps, telle est la conclusion à laquelle Clément en arrive : *ἱνατί... στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον* (1). Avec ses membres, ce corps appartient au Christ, voilà pour quelle raison Clément demande : « Pourquoi déchirer, écarteler les membres du Christ (*τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*) (2) ? » Saint Paul disait déjà, dans son grand développement sur le corps du Christ, de la Ire aux Corinthiens : *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ* (3).

Pour la doctrine paulinienne du corps du Christ, comme pour le reste, s'étant approprié l'essentiel, Clément veut toujours être discret dans ses emprunts : rien, chez lui, de la grande théorie paulinienne du *Χριστός κεφαλὴ τοῦ σώματος*, ni du *πλήρωμα*.

L'exemple de Paul a dû contribuer au choix, par Clément, de la comparaison du corps et des membres. A Paul, aussi, il reprend l'idée du corps « dans le Christ ». Pour le reste, il s'inspire plutôt de la littérature du stoïcisme : la connaissance qu'il possédait de cette dernière dépassait largement celle que les seuls textes de Paul lui procuraient (4).

ARTICLE IV

L'HYMNE A LA CHARITÉ

Dès la fin du chapitre XLVIII, Clément annonce son hymne à la charité par les mots : « Quelqu'un est-il fidèle, capable d'exposer des paroles de gnose, fait-il preuve de sagesse dans l'interprétation des discours, de chasteté dans sa conduite, il doit alors nourrir des sentiments d'autant plus humbles qu'il

(1) *I Clem.*, 46, 7.
(2) *Ibid.*
(3) *I Cor.*, 12, 27.
(4) Chez Clément, dans un deuxième passage relatif au thème du corps et des membres, au chapitre XLVI, la mention du *σῶμα*, y faisant suite à celle du *εἷς θεός*, du *εἷς Χριστός*, du *ἓν πνεῦμα* et de la *μία κλῆσις*, rappellent *Eph.*, 4, 4-6, où sont nommés aussi le *εἷς θεός*, le *εἷς κύριος*, le *ἓν πνεῦμα* et la *μία κλῆσις*, avec le *ἓν σῶμα*. Mais à part cette ressemblance nettement circonscrite, on ne trouve point, chez Clément, les conceptions propres à *Eph.* sur le *σῶμα*, pas plus que le terme *κεφαλή*, pour le Christ.

paraît être plus grand, et il doit chercher l'avantage de tous, non pas seulement le sien propre (1). » Rechercher l'avantage de tous, non pas uniquement le sien : l'attention de Clément s'est fixée sur la charité ; aussitôt, il prononce l'éloge de cette vertu.

I Cor., XII, 31 - XIV, 1.	*I Clem.*, XLIX, 1 - L, 5.
Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. XIII [1] *'Εὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.* [2] *καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.* [3] *κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.*	*'Ο ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.* [2] *τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι ;* [3] *τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ τίς ἀρκετὸς ἐξειπεῖν ;* [4] *τὸ ὕψος, εἰς ὃ ἀνάγει ἡ ἀγάπη, ἀνεκδιήγητόν ἐστιν.* [5] *ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ, ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν,*
[4] *'Η ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,* [5] *οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ, λογίζεται τὸ κακόν,* [6] *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ·* [7] *πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.*	*ἀγάπη πάντα ἀνέχεται, πάντα μακροθυμεῖ· οὐδὲν βάναυσον ἐν ἀγάπῃ, οὐδὲν ὑπερήφανον· ἀγάπη σχίσμα οὐκ ἔχει, ἀγάπη οὐ στασιάζει, ἀγάπη πάντα ποιεῖ ἐν ὁμονοίᾳ·*
[8] *'Η ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται·* [9] *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ*	*ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ.* [6] *ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης· διὰ*

(1) *I Clem.*, 48, 5-6, d'après trad. H. Hemmer, p. 101.

I Cor.

μέρους προφητεύομεν· 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. 11 ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12 βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

I Clem.

τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

I Cor.

13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

I Clem.

L 1 Ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη, καὶ τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις.

I Cor.

XIV 1 Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά...

I Clem.

2 τίς ἱκανὸς ἐν αὐτῇ εὑρεθῆναι, εἰ μὴ οὓς ἂν καταξιώσῃ ὁ θεός ; δεώμεθα οὖν καὶ αἰτώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὑρεθῶμεν δίχα προσκλίσεως ἀνθρωπίνης, ἄμωμοι. 3 αἱ γενεαὶ πᾶσαι ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆσδε τῆς ἡμέρας παρῆλθον, ἀλλ' οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν, οἳ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ... 5 μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.

§ 1er. — *Le thème pythagoricien.*

1. *Les caractères principaux de la charité.*

a) *L'union à Dieu.*

Dès le début, Clément laisse entendre que la charité nous unit à Dieu, et que, d'ailleurs, elle est un lien ineffable.

Une page pythagoricienne de Simplicius attribue ces deux qualifications éclatantes, et tout d'abord la première, à la *φιλία*, vertu voisine de l'*ἀγάπη*, sauf que cette dernière est plus discrète encore que la *φιλία* (1) : « Ils sont grands et admirables, les avantages de l'amitié (*ἔστι μὲν μεγάλα καὶ θαυμαστὰ φιλίας ἀγαθά*)... On méconnaît trop combien elle est vénérable, et même divine : unissant les âmes qui s'aiment, l'amitié pure (*ἡ καθαρὰ φιλία*) est une préparation excellente à l'union avec Dieu (2). » C'est le vieux thème pythagoricien d'une sorte de communauté (*κοινωνία*) et d'amitié (*φιλία*) réunissant tous les hommes entre eux et avec la divinité, et s'étendant même à tout l'univers : « Les disciples de Pythagore et d'Empédocle, écrit Sextus Empiricus, et les autres parmi les Italiotes prétendent qu'une certaine communauté (*κοινωνίαν*) existe non seulement entre nous et nos semblables, mais aussi entre nous et les dieux, et encore entre nous et les vivants sans raison (3). » A son tour, Platon dit, dans un passage pythagoricien : « Les savants... affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés par la communauté et l'amitié (*τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν*) (4). »

Les lignes de Simplicius proclament également la *φιλία* grande et admirable : *ἔστι μὲν μεγάλα καὶ θαυμαστὰ φιλίας ἀγαθά*, ce qui correspond aux mots de Clément : *ὁρᾶτε... πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη* (5).

b) *Le lien.*

Selon la même page de Simplicius, dont nous poursuivons

(1) Voir E. Stauffer, art. *ἀγαπάω*, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 36.
(2) *In Ench. Epict.*, p. 208.
(3) *Adv. mathem.*, IX, 127.
(4) *Gorgias*, 508 A. — Sur le caractère pythagoricien du passage, voir G. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme* (*Univ. de Neufchâtel, Recueil des Trav. Fac. Lettres*, 9), Neufchâtel, 1922, p. 43.
(5) *I Clem.*, 50, 1.

l'étude, les Pythagoriciens, attachant le plus grand prix à la *φιλία*, l'appellent avec raison lien de toutes les vertus : *καλῶς οἱ Πυθαγόρειοι περισσῶς τῶν ἄλλων τὴν φιλίαν ἐτίμων, καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον* (1). Sans doute faut-il l'entendre comme du lien qui parachève le faisceau des vertus, leur conférant à toutes et à chacune leur perfection dernière : *ἡ φιλία... τέλος γάρ ἐστιν ἁπάσης ἀρετῆς, καθάπερ οἱ Πυθαγόρεοι φασι* (2), telle est la voix de la tradition pythagoricienne. Selon la même tradition, c'est seulement grâce à l'amitié et à la participation (*κοινωνία*) aux mœurs vertueuses que les âmes atteignent à la perfection, ou *τελειότης* : *διὰ φιλίας καὶ κοινωνίας τῶν σπουδαίων ἠθῶν ἡ τελειότης προσγίγνεται ταῖς ψυχαῖς* (3). Pour sûr, Clément se réfère à la tradition pythagoricienne, lorsqu'il appelle la charité un lien ineffable : *τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι* (4) ; En même temps, il laisse entendre que sa perfection dépasse toute expression : *τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις* (5).

Pour ce qui concerne le point de vue paulinien, en plus du chapitre XIII de la Ire aux Corinthiens, Clément connaît l'expression *σύνδεσμος τῆς τελειότητος*, de l'Épître aux Colossiens (6). Ainsi rejoint-il le pythagorisme plus directement que par la seule imitation de *I Cor.*, XIII.

c) *L'adaptation stoïcienne.*

Selon Diogène Laërce, la tradition stoïcienne disait que l'amitié est le privilège des gens vertueux : *λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι* (7).

Aussi le thème pythagoricien se retrouve-t-il chez Cicéron, adapté à ce dogme stoïcien selon lequel le premier des biens est la sagesse, c'est-à-dire la vertu : « L'amitié n'est qu'un accord de toutes les choses humaines et divines, accompagné de bien-

(1) *In Ench. Epict.*, p. 208.

(2) PROCLUS, *In II[am] part. I Alcib.*, vol. III, p. 72.

(3) PROCLUS, *In Parmen.*, p. 78. La même idée est énoncée à nouveau un peu plus loin, p. 111.

(4) *I Clem.*, 49, 2.

(5) *I Clem.*, 50, 1.

(6) *Col.*, 3, 14.

(7) *Vit.*, VII, 124 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 631). Voir aussi SÉNÈQUE, *Ep.*, 81, 1 et 12 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 633), et STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 11 M (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 630).

veillance et d'affection ; et je crois bien que, la sagesse exceptée, rien de meilleur n'a été donné à l'homme par les dieux immortels... Quant à ceux qui mettent le souverain bien dans la vertu, ils ont grand'raison ; mais c'est cette vertu même qui produit et maintient l'amitié ; sans vertu, toute amitié est impossible (1). » Chez Sénèque, même conciliation de l'idéal de l'amitié avec celui de la vertu : « Entre les hommes de bien et les dieux, il existe une amitié dont la vertu est le lien : une amitié, que dis-je ? une affinité, une parenté ; car l'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée (2). »

Ne nous étonnons de rien. Posidonius n'a-t-il pas fait figure, à Rome, de vulgarisateur du pythagorisme (3) ?

2. *Les vertus particulières.*

On connaît l'énumération détaillée, chez Clément et chez Paul, dans la deuxième partie de l'éloge, de toutes sortes d'effets vertueux de la charité (4). La tradition pythagoricienne dit également, toujours par le truchement de Simplicius : « Quelqu'un est-il injuste (ἄδικος), intempérant, bas, ou pour dire davantage, dépourvu de jugement, comment peut-il posséder le bien de l'amitié ? Il faut donc que celui qui veut être dans l'amitié se purifie, autant qu'il se peut, des passions déraisonnables qui affectent son âme (5). » Aussi bien, Cicéron disait : « C'est la vertu même qui produit et maintient l'amitié ; sans vertu, toute amitié est impossible (6). »

Dans l'ensemble, la page pythagoricienne de Simplicius et l'éloge de la charité de Clément et de Paul présentent la même physionomie, développant la même idée dans le fond, et passant par de semblables étapes.

---

(1) *De amic.*, 6, 20, d'après trad. L. Laurand *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1928, p. 13-14.

(2) *De prov.*, 1, 5, trad. R. Waltz *(Coll. des Univ. de France)*, Paris, 1927, p. 11.

(3) Voir G. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, p. 19.

(4) *I Cor.*, 13, 4-7, et *I Clem.*, 49, 5, voir le 2e § des colonnes qui figurent plus haut, p. 94.

(5) *In Ench. Epict.*, p. 208. Sur la φιλία dans le pythagorisme, voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, 6e éd., Leipzig, 1919, p. 571, et aussi A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne* (*Biblioth. de l'École des Hautes Études, Sciences hist. et philol.*, 117), Paris, 1915, p. 11, 13 et 49.

(6) *De amic.*, 6, 20.

§ 2. — *Le schème de la diatribe.*

Chez Clément comme chez Paul, la charité n'est introduite que pour en affirmer aussitôt l'excellence souveraine. Clément suit en effet le plan même de Paul : exorde dithyrambique proposant l'excellence de la charité, puis les activités concrètes où la charité se déploie (1), enfin une exhortation à pratiquer cette vertu.

1. *Le préambule.*

Souvent, chez les rhéteurs de la diatribe, la conférence débute par un mot célèbre, citation textuelle ou approximative (2). Aussi Clément commence-t-il par une phrase dont l'idée est empruntée à saint Jean : « Que celui qui a la charité dans le Christ accomplisse les commandements du Christ (3). » Il est vrai que Paul n'apporte point de citation, il se borne à mettre la charité en contraste avec les faveurs spirituelles.

A l'instant même, au moyen de questions comme dans le style dialogué de la diatribe, Clément célèbre l'excellence de la charité sur le ton de la dithyrambe, comme en vue de provoquer la contradiction, ou l'adhésion, de l'auditeur (4).

2. *Les activités de la charité.*

Passant aux activités multiples de la charité, de toute évidence, Clément imite de plus près encore le style du morceau correspondant de Paul, qui est aussi le style de la diatribe : affirmations, négations, puis de nouveau des affirmations, emploi répété du mot πάντα (5). Pour le sens, à part le verbe μακροθυμέω, qui figure aussi chez Paul, Clément développe à sa façon : « La charité, dit-il, supporte tout (πάντα ἀνέχεται, πάντα μακρο-

---

(1) Parfois, l'on y a vu une comparaison implicite de l'ἀγάπη avec l'ἀρετή, voir E. Lehmann et A. Fridrichsen, 1 *Kor.* 13, *Eine christlich-stoische Diatribe, Theol. Stud. u. Krit.*, 1922, p. 63. Sans doute est-il plus exact de rattacher cela au thème pythagoricien.

(2) R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 49.

(3) *I Clem.*, 49, 1, voir *Jn*, 14, 15, et *I Jn*, 5, 1-3.

(4) Souvent, les premières phrases de la diatribe visent à provoquer la contradiction ; souvent aussi, lançant une affirmation paradoxale, l'orateur fait dire à l'auditeur ce qu'il veut lui faire admettre, voir R. Bultmann, *op. cit.*, p. 49.

(5) Voir R. Bultmann, *op. cit.*, p. 25 et 71.

θυμεῖ) ; rien de bas dans la charité, rien de superbe, la charité ne fait pas de schisme, la charité ne fomente pas de sédition (1). » Plus clairement, s'il se peut, que dans les lignes correspondantes de Paul, et malgré le thème pythagoricien, chez Clément, les attitudes de la charité se ramènent, dans l'ensemble, au célèbre *sustine et abstine* (2), qui résume les préceptes stoïciens avec tant d'exactitude (3).

3. *Les exemples.*

Comme saint Paul toujours, Clément fait valoir à présent des exemples illustres recommandant la charité. Mais plus fidèle que Paul aux cadres de la diatribe, il en appelle à l'exemple de la divinité elle-même : *ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης*. Sur le même plan, il se représente Jésus, le Christ, Notre Seigneur, qui, « en raison de la charité qu'il avait pour nous, a donné son sang, selon la volonté de Dieu, sa chair pour notre chair, et son âme pour nos âmes » (4). On le sait, l'exemple le plus vénérable invoqué par la diatribe, exemple d'une autorité sans réplique, était celui de la divinité, car jamais on ne pourra dire qu'elle ne gouverne pas l'univers à la perfection (5).

4. *L'exhortation.*

Comme Paul, et plus que lui, Clément exhorte enfin à demeurer dans la charité ; ainsi devait-il terminer pour reproduire le schème de la diatribe. Plus solennelle que l'exhortation de Paul, celle de Clément s'énonce sous forme d'invitation à la prière : « Qui est d'assez grand mérite pour être trouvé dans la charité, sinon celui que Dieu a voulu en être digne ? Prions-le donc ; demandons à sa miséricorde d'être trouvés dans la charité, éloignés de toutes les cabales humaines et irréprochables (6). » Clément renouvelle encore ses instances : « Heureux sommes-nous, mes bien-aimés, si nous observons les commandements de Dieu dans la concorde de la charité, afin que nos péchés nous soient pardonnés en raison de la charité (7). » Et il poursuit en

(1) *I Clem.*, 49, 5, trad. H. Hemmer, p. 101.
(2) Épictète, fr. 10, 6.
(3) Voir E. Lehmann et A. Fridrichsen, *art. cit.*, p. 63.
(4) *I Clem.*, 49, 6.
(5) Voir R. Bultmann, *op. cit.*, p. 56-57.
(6) *I Clem.*, 50, 2, d'après trad. H. Hemmer, p. 103.
(7) *I Clem.*, 50, 5, d'après trad. H. Hemmer, p. 105.

citant un Psaume. La ferveur de ces exhortations est bien dans la ligne du genre littéraire stoïcien (1).

Sur le modèle du thème pythagoricien de la *φιλία*, Paul et Clément développent l'idée chrétienne de l'*ἀγάπη*. L'un et l'autre empruntent cependant leurs cadres aux schèmes de la diatribe. Dans ses grandes lignes, le morceau de Simplicius suit aussi un plan similaire.

§ 3. — *Le mystère de la charité.*

1. *La gnose intellectuelle.*

Lorsque Clément demande, tout au début du développement : *τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι* ; la charité apparaît d'emblée comme un secret religieux qu'il faut élucider, car, dans la littérature grecque, le verbe *ἐξηγέομαι* s'entend de l'enseignement religieux des prêtres et de l'interprétation des oracles divins (2).

a) *La beauté.*

« La beauté magnifique de la charité (*τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ*) » donne à penser que Clément aurait tenu cette vertu pour comparable à la vision intellectuelle de la divinité, ou gnose. Hermès disait, avisant Asclépius : « Si tu peux comprendre Dieu, tu comprendras le beau et le bien, le pur rayonnement de Dieu, l'incomparable beauté, le bien inimitable, comme Dieu lui-même. Autant tu comprends Dieu, autant tu comprends le beau et le bien... Quand tu cherches Dieu, tu cherches la beauté, et il est une seule voie pour y conduire, c'est la piété unie à la gnose (3). » « Il faut oser affirmer, avait-il dit plus haut, que l'essence de Dieu, si tant est qu'une essence lui revienne, c'est la beauté, la beauté qui est aussi le bien (4). »

b) *Les hauteurs.*

« Les hauteurs auxquelles la charité élève (*τὸ ὕψος εἰς ὃ ἀνάγει ἡ ἀγάπη*) » ont leur parallèle dans la gnose intellectuelle : « Embrassant par l'esprit ce qui est sur la terre et dans le ciel, et ce qu'il

---

(1) Voir R. Bultmann, *op. cit.*, p. 51.
(2) F. Büchsel, art. *ἐξηγέομαι*, *Theol. Wörterb.*, 2 (1935), p. 910.
(3) *Corp. Herm.*, VI, 5, d'après trad. L. Ménard, p. 45.
(4) *Corp. Herm.*, VI, 4 B.

peut y avoir au-dessus du ciel, à la hauteur (ὑψώσαντες) où ils sont parvenus alors, ils contemplent le bien. Le voyant, ils tiennent pour utile de s'en occuper, c'est pourquoi, dédaignant toutes les réalités corporelles et incorporelles, ils s'empressent vers l'Un et Unique. Telle est, ô Tat, la science que la raison arrive à posséder, abondance de choses divines et de contemplation de Dieu (1). »

Hauteurs ineffables, τὸ ὕψος... ἀνεκδιήγητόν ἐστιν, disait Clément. Les révélations de la gnose portent sur d'indicibles mystères : « Retiens cela fidèlement, mon fils, dit Hermès à Tat, car tu as entendu les mystères ineffables de la terre et du ciel, et du souffle sacré qui traverse toutes choses (2). » En vérité, pour l'hermétisme, « il est difficile de se représenter Dieu par la pensée, et impossible de l'exprimer par la parole (3). »

c) *L'admirable.*

Alors, comme subjugué par la perspective qu'il vient d'esquisser, Clément s'arrête un instant pour faire partager son admiration : « Voyez, mes bien-aimés, combien la charité est une chose grande et admirable (ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη) (4). » Célébrant, comme Paul, la grandeur de la charité (μέγα, là où Paul disait μείζων), Clément ajoute qu'elle est admirable (θαυμαστόν). Le mot θαυμαστός semble relever de la mystique intellectuelle, car il convient pour l'enthousiasme admiratif d'un disciple de cette sorte de gnose : « C'est admirable (θαυμαστῶς), ô ma très puissante mère Isis, dit Horus, comme vous m'avez tout expliqué en détail sur le sujet de l'admirable production des âmes (τῆς θαυμαστῆς ψυχοποιΐας) par Dieu aussi vais-je persévérer dans mon admiration (θαυμάζων) (5).

d) *La τελειότης.*

La τελειότης est la perfection, laquelle, dans l'hermétisme, consiste en la divinisation par la gnose : τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι, « tel est le bien final de

---

(1) *Corp. Herm.*, IV, 5-6 A, d'après trad. L. MÉNARD, p. 32.
(2) STOBÉE, *Ecl.*, I, 49, 68 (*Exc.* XXV, 11 W. SCOTT).
(3) STOBÉE, *Ecl.*, II, 1, 26 (*Exc.* I, 1 W. SCOTT).
(4) *I Clem.*, 50, 1.
(5) STOBÉE, *Ecl.*, I, 49, 68 (*Exc.* XXV, 1 W. SCOTT).

ceux qui possèdent la gnose, d'être divinisés (1). » Aussi la gnose consomme-t-elle en perfection ceux qui l'ont connue : « Ceux qui ont compris l'appel, et ont été baptisés dans l'Intelligence (*νοός*), ceux-là ont eu part à la gnose, et sont devenus des hommes parfaits (*τέλεοι... ἄνθρωποι*), ayant reçu l'Intelligence (*νοῦν*) en partage (2). » On saisit donc en quel sens Clément disait de la charité, l'ayant qualifiée d'admirable : «Sa perfection consommée est ineffable (*τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις* (3). » En *I Cor.*, XIII, Paul disait qu'à la venue du parfait, *τὸ τέλειον*, l'imparfait disparaîtra : le mot *τελειότης* de Clément correspond à l'expression *τὸ τέλειον* de Paul. En même temps, pour recommander la charité, l'Apôtre usait de figures dont nous retrouvons les parallèles dans la gnose : la charité est comme la psychologie de l'homme fait au regard de celle de l'enfant, comme la vision faciale en comparaison de la vision dans un miroir.

Hauteurs, beauté, perfection, ces comparaisons insinuent qu'avec l'Apôtre, mais toujours avec originalité, Clément a entendu la charité comme le mystère chrétien par excellence.

Plus versé que nous dans la gnose intellectuelle, sur le mystère de la charité, Clément d'Alexandrie semble d'un avis semblable au nôtre, car il écrit : « Contemplez les mystères de la charité (*τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια*), c'est alors que vous verrez le sein du Père, que seul le Fils unique a donné à connaître (4). »

2. *L'immortalité.*

Vers la fin de l'éloge de la charité, Clément de Rome en appelle à l'exemple des élus : « Toutes les générations, depuis Adam jusqu'à ce jour, ont passé ; mais ceux qui, par la grâce de Dieu, ont été consommés dans la charité (*οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες*) demeurent au séjour des gens pieux (*ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν*), lesquels seront manifestés quand apparaîtra le royaume du Christ (5). »

(1) *Corp. Herm.*, I, 26 A, d'après trad. L. MÉNARD, p. 14.
(2) *Corp. Herm.*, IV, 4, d'après trad. L. MÉNARD, p. 31.
(3) *I Clem.*, 50, 1.
(4) *Quis div. salv.*, 37, 1.
(5) *I Clem.*, 50, 3, d'après trad. H. HEMMER, p. 103.

a) *Le χῶρος εὐσεβῶν.*

L'orphisme.

D'origine orphique, l'expression de *χῶρος εὐσεβῶν*, ou de séjour des gens pieux, à l'époque qui nous intéresse, est tombée dans le domaine public (1). Dès Onomacrite au plus tard, l'orphisme transcrivait la religion en termes de morale (2), aussi ne s'étonnera-t-on point de l'ancienneté de cette conception : déjà au IIIe siècle avant notre ère, Callimaque semble l'avoir connue (3) ; en tous cas, selon le témoignage d'un cippe quadrangulaire, au IIe siècle avant l'ère chrétienne, l'Égypte alexandrine ne l'ignorait plus (4). Désormais, chez les Orphiques, la vertu prend une place de premier plan, cependant qu'abondent chez eux les paroles sévères pour l'humanité coupable : à présent, la distinction des gens vertueux et des pécheurs est clairement tranchée (5).

Les mystères d'Éleusis.

Il est fort probable qu'à partir d'Onomacrite, l'on ait tenté d'intégrer le culte d'Éleusis dans la mystique de l'orphisme (6), ce qui témoignerait de l'extraordinaire prestige dont celle-ci était l'objet dans le monde grec. Les fidèles d'Éleusis se devaient alors, en revanche, de réduire l'orphisme aux proportions des mystères d'Éleusis, telle paraît la raison du mythe de l'Axiochos : « Ceux qu'un bon démon inspira, tandis qu'ils vivaient, vont dans le séjour des gens pieux (*εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον*). C'est là où croissent en abondance des fruits de toute espèce, où coulent des sources d'une eau limpide, où sont des prairies émaillées des fleurs variées du printemps, des conversations philosophiques, des pièces de théâtre, des chœurs cycliques, des concerts, des banquets délicieux, des

(1) Voir A. Boulanger, *Orphée* (*Christianisme*, 10), Paris, 1925, p. 132-133.

(2) O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin, 1926, p. 281.

(3) « Si tu cherches Timarchos dans l'Hadès pour savoir quelque chose de l'âme, et comment tu revivras, demande le fils de Pausanias, de la tribu Ptoléмaïs ; tu le trouveras parmi les justes (*ἐν εὐσεβέων*, sous-entendu *χώρῳ*, dit Liddell-Scott) » (*Ép.*, 10, trad. É. Cahen *(Coll. des Univ. de France)*, 2e éd., Paris, 1940, p. 116).

(4) *Πτολεμαῖε χρηστέ, χαῖρε, καὶ εὐσεβῶν ἵκοιο χῶρον.* L'inscription est tracée en caractères du IIe siècle avant notre ère, voir E. Pfuhl, *Alexandrinische Grabreliefs, Mitteil. des kais. deutschen archeol. Instit., Athenische Abteilung*, 26 (1901), p. 288. L'inscription est aussi dans F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, I, Strasbourg, 1915, n° 2048.

(5) O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, p. 271.

(6) O. Kern, *Die Religion der Griechen*, II, Berlin, 1935, p. 163-164.

repas somptueux, que personne n'a besoin d'apprêter, enfin une vie agréable et un bonheur sans mélange. Car il n'y a ni chaleurs ni froids excessifs ; un air tempéré y circule, attiédi par les doux rayons du soleil. En ce jour, ceux qui ont été initiés occupent un siège d'honneur (*τοῖς μεμυημένοις ἐστί τις προεδρία*), et continuent à accomplir leurs saintes pratiques de pureté. Ne seras-tu pas le premier à jouir de cet honneur, dit Socrate, avisant toujours Axiochos, toi qui es un fidèle des Déesses ? S'il en faut croire la tradition, c'est là qu'Héraclès et Dionysos, descendus aux enfers, furent initiés (*μυηθῆναι*) ; et c'était la déesse d'Éleusis (1) qui leur avait inspiré l'audace d'entreprendre ce voyage. Quant à ceux dont la vie s'est écoulée au milieu d'actions coupables, ils sont traînés par les Furies dans le noir Érèbe et le Chaos à travers le Tartare, séjour des impies (*χῶρος ἀσεβῶν*) (2). » On voit l'appropriation par la tradition éleusinienne du *χῶρος εὐσεβῶν*, et de son opposé, le *χῶρος ἀσεβῶν*. L'allusion à une initiation de Dionysos aux mystères de la Déesse est dans le même sens, car on sait la très vieille identification de Dionysos et d'Orphée. Formellement morale depuis des siècles, la notion du *χῶρος εὐσεβῶν* est liée de nouveau à l'idéologie des mystères.

L'Égypte.

Lorsque les vagues de l'orphisme remuèrent l'Égypte aux traditions millénaires, de nouveaux remous d'idées se produisirent. Les Égyptiens, écrit Diodore de Sicile, prétendent « qu'Orphée, voyageant en Égypte... avait tiré sa fable sur l'Hadès en partie de ses souvenirs et en partie de son imagination (3). » Il insiste : « Les prêtres égyptiens affirment, sur la foi des livres sacrés, qu'on a vu chez eux Orphée, Musée, Mélampe, Dédale ; ensuite le poète Homère, Lycurgue le Spartiate, Solon d'Athènes, Platon le philosophe. Ils citent encore Pythagore de Samos, Eudoxe le mathématicien, Démocrite d'Abdère et Œnopide de Chio. Pour prouver que ces hommes ont voyagé en Égypte, ils montrent soit des portraits, soit des lieux et des édifices portant leurs noms ; chacun est jaloux d'établir que tous ces sages ont emprunté aux Égyptiens les qualités par lesquelles ils font l'admiration des Grecs. Ainsi, d'après les Égyptiens, Orphée a rapporté de son voyage la plupart de ses rites mystiques (*τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα*), notamment ceux célébrés en mémoire de ses propres courses, ainsi que le mythe de l'Hadès. Le mystère d'Osiris (*τὴν... 'Οσίριδος τελετήν*), racontent-ils, est le même que celui de Dionysos, et celui d'Isis ressemble extrêmement à celui de Déméter, les noms seuls diffèrent. La punition des méchants dans l'Hadès, les champs fleuris du séjour des bons et la

(1) Et non pas « la prêtresse », comme dit au contraire la traduction É. SAISSET, *Œuvres complètes de Platon*, X, Paris, s. d., p. 246.

(2) *Axiochos*, 13, trad. P. FOUCART (*Les Mystères d'Éleusis*, p. 364-365), et pour le début et la fin, trad. É. SAISSET (*Œuvres complètes de Platon*, X, p. 245-246).

(3) *Biblioth. hist.*, I, 92, 3, trad. F. HOEFER, I, 2e éd., Paris, 1865, p. 106-107 (O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, fr. no 293).

fiction des ombres, qui existe chez beaucoup de peuples, Orphée n'a introduit tout cela qu'à l'imitation des cérémonies funèbres des Égyptiens (1).» L'orphisme et son paradis, et les rites d'Éleusis que, depuis longtemps, l'on essaie de réduire à l'orphisme, tout cela est rattaché à l'Égypte. Ne pouvant estimer leurs anciens cultes inférieurs à la religion et à la sagesse helléniques, implantés chez eux dès l'époque ptolémaïque, les faussaires de l'Égypte hellénistique prétendirent que la distinction des bons et des méchants, fort tranchée dans l'orphisme, et de leurs séjours respectifs dans les enfers, avait été empruntée par Orphée aux Égyptiens.

Le pythagorisme.

On connaît l'antique sympathie des Pythagoriciens pour l'orphisme. Le thème étant pythagoricien d'inspiration, incontestablement, il était doublement indiqué d'en venir au concept orphique du *χῶρος εὐσεβῶν*.

b) *L'apocalyptique.*

Fort à propos, Clément se rappelle alors que l'apocalyptique aussi connaissait un état intermédiaire entre la mort et le bonheur final, c'est pourquoi il cite approximativement le verset d'Isaïe, où il s'agit de cellules, servant de refuge jusqu'à ce que la colère du Seigneur se soit apaisée ; de ce verset d'Isaïe paraît provenir l'idée de ces antichambres, qu'on retrouve dans l'apocalyptique (2). Mieux encore que la conception du *χῶρος εὐσεβῶν*, le recours à l'apocalyptique s'harmonise avec l'attente de la parousie du Christ.

c) *La parousie du Seigneur.*

Avec saint Paul, notre auteur attend en vérité l'apparition glorieuse du Christ régnant à jamais. Reçus dans le *χῶρος εὐσεβῶν*, les Chrétiens, dit Clément, ne seront transformés que lors de la manifestation du Christ et de son règne : *οἳ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ* (3).

3. *Le mystère chrétien.*

Les comparaisons de Paul en *I Cor.*, XIII laissaient supposer qu'aux yeux de ce dernier l'activité de la charité constitue le

(1) *Biblioth. hist.*, I, 96, 2-5, d'après trad. F. Hoefer, I, p. 110-111 (O. Kern, *op. cit.*, fr. n° 293). — Ils essayèrent également de faire passer les mystères d'Éleusis pour dérivés du culte d'Isis, quoi qu'il en soit de l'hypothèse d'origines communes, à une époque plus ancienne, des mystères d'Éleusis et du culte d'Isis, ou d'emprunts d'Éleusis à l'Égypte.

(2) *Is.*, 26, 20. Voir *IV Esd.*, 7, 78-85.

(3) *I Clem.*, 50, 3.

véritable mystère chrétien. Partageant cette manière de voir, Clément se rappelle les phrases de *Eph.*, I, qu'il a peut-être sous les yeux, car il y trouve une expression du mystère plus étoffée qu'au seul chapitre XIII de *I Cor.* *Eph.*, I, 3-9 déroule en effet le drame de la charité rédemptrice (1) : élection par Dieu dans la charité dès avant la constitution du monde, rédemption par le sang du Christ, avec pardon des fautes, tels sont du moins les épisodes principaux. Clément se plaît à les transcrire, heureux de trouver des exemples pour illustrer sa diatribe.

Eph., I, 3-10.

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, [4] καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ [5] προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, [6] εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, [7] ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, [8] ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει [9] γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ [10] εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

I Clem., XLIX, 5-6.

ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν... ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ. [6] ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης· διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

---

(1) Idée bien paulinienne, en vérité, que de faire dépendre la Rédemption de l'*ἀγάπη*, voir encore à ce sujet *Rom.*, 5, 8-9, et *II Cor.*, 5, 14-15.

En *Eph.*, I, 10, Paul continue en représentant l'aboutissement du mystère comme une récapitulation universelle dans le Christ, lors de l'accomplissement des temps. Ces spéculations ne sont pas reprises telles quelles par Clément. Celui-ci note toutefois : « Voyez combien grande et admirable est la charité, et combien sa consommation est ineffable (*τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις*) (1). » Ces mots insinuent la consommation, ou *τελείωσις*, d'un mystère.

Par-dessus l'éloge de l'*ἀγάπη* de saint Paul, Clément s'inspire donc de la *φιλία* pythagoricienne, avec toute la portée mystique de celle-ci. En outre, est-il besoin de le redire, les ressources de la diatribe n'avaient point de secret pour lui. Telles sont les raisons de l'originalité de Clément de Rome dans son éloge de l'*ἀγάπη*. Observons-le aussi, pour terminer son hymne à la charité, il recommande la vertu bien stoïcienne de l'*ὁμόνοια* : « Heureux sommes-nous, mes bien-aimés, si nous observons les commandements de Dieu dans la concorde de la charité (*ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης*) (2). » Une fois de plus, Clément montre qu'il utilise l'hellénisme de première main.

Pour le reste, le sujet lui-même de l'éloge, à savoir l'*ἀγάπη* et non la *φιλία*, ainsi que la manière de le développer, montrent en Clément le disciple fidèle de l'Apôtre des nations. Avec Paul, en vérité, Clément reconnaît à la charité les effets de la plus relevée des mystagogies, celle de la gnose intellectuelle. A ces mystères-là eux-mêmes, avec Paul, Clément préfère le drame de la charité rédemptrice du Christ. C'est la preuve qu'aux yeux de Clément, comme à ceux de Paul, le mystère de la charité dépasse en pouvoir toutes les initiations, rituelles et philosophiques.

---

(1) *I Clem.*, 50, 1.
(2) *I Clem.*, 50, 5, trad. H. Hemmer, p. 105.

CHAPITRE V

L'ORDRE COSMIQUE ET LES VERTUS SOCIALES

ARTICLE PREMIER

LA MORALE STOÏCIENNE AU CHAPITRE XX

§ 1er.— *Le soleil.*

1. *Cléanthe.*

Chez Cléanthe, le soleil fait office de raison directrice de l'univers (ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κοσμοῦ), c'est lui qui assure la succession ordonnée du jour et de la nuit, et celle des saisons : « Cléanthe a prétendu que la raison directrice de l'univers est le soleil, car celui-ci est la plus grande des étoiles, et confère le plus au gouvernement (διοίκησιν) de l'univers, faisant le jour, l'année et les autres divisions du temps (1). » Ici figurent déjà tous les éléments essentiels du thème, le soleil, les étoiles, le jour et les saisons. Comme chez Clément, on trouve aussi la διοίκησις.

2. *Cléomède.*

A une époque plus récente, Cléomède donne la même forme de thème.

---

(1) ARIUS DIDYMUS, fr. 29, voir H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 465 (EUSÈBE, *Praep. Ev.*, XV, 15, 7). Sur l'opinion de Cléanthe à ce sujet, on lit encore : « Chrysippe, dans le premier livre de son ouvrage sur la Providence, et Posidonius, dans son ouvrage sur les dieux, disent que le ciel est la raison directrice de l'univers. Quant à Cléanthe, il prétend que c'est le soleil » (DIOGÈNE L., *Vit.*, VII, 139). « A Zénon et à presque tous les autres Stoïciens, il semblait que, doué de spiritualité, l'éther fût le Dieu suprême, régissant toutes choses. Mais Cléanthe, qui est pour ainsi dire le Stoïcien des générations passées et le disciple de Zénon, estime que le soleil règne sur toutes choses et les gouverne : ainsi

Les mouvements des cieux et des étoiles, les changements des saisons et l'activité vitale sur la terre, tout cela relève de l'influence directrice du soleil sur l'univers : « Il fallait qu'on connût le soleil par sa propre vertu, et qu'on songeât qu'il éclaire l'univers entier, étant pour ainsi dire d'une grandeur infinie, et qu'il communique la chaleur à la terre, de telle sorte, même, que certaines parties de celle-ci soient inhabitables en raison de son ardeur. Par sa force si grande, il lui procure le souffle de la vie, pour qu'elle fasse naître des fruits et des animaux (*αὐτὸς ἔμπνουν παρέχεται τὴν γῆν, ὡς καὶ καρποφορεῖν αὐτὴν καὶ ζῳογονεῖν*). Il faut le reconnaître, c'est grâce à lui que les vivants existent, que les fruits prennent consistance, croissent et arrivent à maturité (*αὐτός ἐστιν αἴτιος τοῦ καὶ τὰ ζῷα ὑφεστάναι καὶ τοὺς καρποὺς τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι καὶ τελεσφορεῖσθαι*). Le soleil ne produit pas seulement le jour et la nuit, mais encore l'été et l'hiver, et les autres saisons (*μὴ μόνον τὰς ἡμέρας καὶ νύκτας, ἀλλὰ καὶ θέρος καὶ χειμῶνα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας αὐτός ἐστιν ὁ ποιῶν*)... Ce n'est que par la force du soleil que, parmi les régions de la terre, les unes sont humides et dotées d'une abondance de cours d'eau, les autres arides et sans humidité ; celles-ci sont stériles, et les autres fécondes (*τοὺς μὲν ἀκάρπους, τοὺς δὲ καρποφορεῖν ἱκανούς*)... A tout prendre, de toutes les diversités qu'on rencontre sur la terre, le soleil est responsable : en chacune de ses régions, la terre est le théâtre de transformations nombreuses... Traversant le zodiaque, le soleil assure par lui-même la cohérence de l'univers tout entier, et le gouverne d'une manière très harmonieuse (*συμφωνοτάτην παρέχεται τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν*) : c'est à lui qu'il faut attribuer la conservation de l'ordre cosmique (*τὴν διάταξιν τῶν ὅλων διαμονῆς*) (1) .» Ici comme chez Cléanthe, le soleil fait office de Providence (*διοίκησις*), assurant dans l'univers la permanence de l'ordre (2).

---

les dissensions des sages nous obligent à ignorer quel est notre maître... » (CICÉRON, *Lucullus*, 41, 126. Tous ces textes se trouvent aussi dans *Stoic. vet. fr.*, I, n° 499).

(1) *De motu circ.*, II, 1, 84-86.

(2) Au IIe siècle de notre ère, Claude Ptolémée donnait le même thème : «D'accord avec celui qui maintient l'univers (*μετὰ τοῦ περιέχοντος πάντα*), le soleil (*ἥλιος*) préside d'une manière continuelle à tout ce qui se produit sur la terre, opérant l'alternance des saisons, d'où proviennent la fécondité végétale et animale (*πρὸς γονὰς ζῴων καὶ φυτῶν καρποφορίας*), l'effusion des eaux et le développement des êtres vivants. Parcourant la série de ses courses de chaque jour, le soleil donne tour à tour de la chaleur ou de l'humidité, desséchant ou refroidissant avec une régularité donnée, suivant que les mêmes constellations passent au zénith... Pour le dire d'un mot, les alternances principales, annoncées par les plus évidentes des positions respectives du soleil, de la lune et des étoiles (*ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων*), nous les connaissons généralement à l'avance par l'observation non scientifique ou empirique. Ce qui est causé par une force plus grande et une ordonnance (*τάξεως*) plus simple, cela est connu même des plus ignorants, et jusque des animaux sans raison, comme les variations annuelles des saisons et des vents. Or, de tout cela, le soleil (*ὁ ἥλιος*) est toujours la cause» (*Tétrabible*, I, 2, 2 et 7). — Sur le thème du soleil, on consultera

§ 2. — *L'ordre cosmique.*

1. *Les astres et les cieux.*

Le soleil, disaient les Grecs, est la première et la plus brillante des étoiles.

La doxographie connaît pourtant un thème où le rôle du soleil, déchu de sa puissance suprême, est tenu désormais par la divinité ordonnatrice. On le voit chez Sextus Empiricus, qui souvent fait office de doxographe : « Témoins du mouvement des cieux exempt d'écarts et bien réglé (*τὴν ἀπαράβατον καὶ εὔτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν*), certains d'entre les Stoïciens (1) disent que la connaissance des dieux doit son origine à celui-ci... En effet, ceux qui, les premiers, levèrent les yeux vers le ciel (*εἰς οὐρανόν*), et contemplèrent le soleil dans sa course de l'Orient à l'Occident (*ἥλιον μὲν τοὺς ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδιεύοντα*), ainsi que les chœurs bien réglés des étoiles (*ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας*), se demandaient quel est l'auteur d'une ordonnance (*διακοσμήσεως*) si belle (2). »

Au chapitre XX de la *Ia Clementis*, on est frappé par le même ensemble organisé, les cieux, le soleil, la lune, les étoiles : « Les cieux mis en branle par son ordre (*οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι*) lui obéissent (*ὑποτάσσονται*) en paix. Le jour et la nuit accomplissent jusqu'à son terme la course qu'il leur a prescrite (*τὸν τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμον*), sans s'entraver l'un l'autre. Le soleil, la lune et les chœurs des étoiles parcourent, d'après son ordre, en toute concorde et sans aucun écart, les orbites qu'il leur a marqués (*ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς*) (3). » Chez Clément comme chez Sextus, même mention du mouvement des cieux (*οἱ οὐρανοί*), du soleil (*ἥλιος*), d'une course (*δρόμος*), et

---

F. Cumont, *La Théologie solaire du paganisme romain, Mém. de l'Acad. des Inscr.*, 12, 2e p. (1909), p. 447-479, et J. Bidez, *La Cité du monde et la Cité du soleil chez les Stoïciens, Acad. royale de Belgique, Bull. de la Classe des Lettres*, 18 (1932), p. 244-294.

(1) Nous suppléons : « d'entre les Stoïciens », car chez Sextus, le passage est en effet suivi des mots : *τῶν δὲ νεωτέρων Στωικῶν φασι...*

(2) *Adv. mathem.*, IX, 26-27.

(3) *I Clem.*, 20, 1-3, d'après trad. H. Hemmer, p. 47.

aussi des rondes des étoiles (*ἀστέρων χοροί*). Aux mots de Clément : *διαταγή, τεταγμένος* et *ἐπιτεταγμένος*, correspondent, chez Sextus, les rondes en bon ordre : *ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας*.

2. *Les saisons et la vie.*

Le thème commun à la doxographie et à Clément s'étend aussi à la succession ordonnée des saisons et à l'entretien régulier de la vie végétale et animale. Pour mieux le faire saisir, transcrivons quelques phrases du chapitre XX de Clément en regard d'un passage d'Aetius.

Aetius, I, 6.

Sans cesse, le soleil, la lune et les autres étoiles (*ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἄστρων*), dont le cours est soumis à la terre, présentent des couleurs semblables et des grandeurs égales, et ce en des lieux et des temps identiques...

L'idée de Dieu, ils l'obtenaient grâce aux étoiles qui apparaissent (*ἀστέρων*), et qu'ils voyaient présider à l'harmonie (*συμφωνίας*) cosmique, d'une si grande envergure. Ils voyaient aussi avec quel ordre se succèdent le jour et la nuit, l'hiver et l'été, le lever et le coucher des astres et, sur la terre, les animaux qui naissent et les fruits qui éclosent (*τεταγμένως ἡμέραν τε καὶ νύκτα χειμῶνά τε καὶ θέρος ἀνατολάς τε καὶ δυσμὰς καὶ τὰ ὑπὸ τῆς γῆς ζῳογονούμενα καὶ καρπογονούμενα*). C'est pourquoi ils crurent que les cieux faisaient office de père,

I Clem., XX, 2-4 et 9.

Le jour et la nuit accomplissent la course qu'il leur a prescrite (*ἡμέρα τε καὶ νὺξ τὸν τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμον*), sans s'entraver l'un l'autre. Le soleil, la lune et les chœurs des étoiles parcourent d'après son ordre, en toute concorde (*ἥλιος τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ*), sans aucun écart, les orbites qu'il leur a marqués (*τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς*). Féconde comme une mère, la terre (*γῆ κυοφοροῦσα*) fournit en abondance, dans les saisons convenables, docile à sa volonté, leur nourriture aux hommes, aux animaux et à tous les êtres qui vivent (*ζῴοις*) sur sa surface ; elle n'hésite pas, ni ne change rien à ses décrets...

Les saisons du printemps, de l'été, de l'automne et de

Aetius.	*I Clem.*
et la terre de mère (μήτηρ δὲ γῆ) (1)...	l'hiver (καιροὶ ἐαρινοὶ καὶ θερινοὶ καὶ μετοπωρινοὶ καὶ χειμερινοί) se succèdent pacifiquement l'une à l'autre (2).

L'ordonnance des cieux, du soleil, de la lune et des étoiles, l'ordre qui, sur la terre, préside au rythme de la vie et à la succession des saisons, tout cela appartient au même développement stoïcien que le chapitre XX de la *I^a Clementis* (3).

3. *L'ordre cosmique.*

Aux Stoïciens, l'ordonnance elle-même des mouvements de l'univers, la τάξις, révèle l'existence d'une nature intelligente et divine, cause du mouvement ordonné : « Les auteurs du Portique et ceux qui partagent leurs opinions veulent rendre sensible la nature des dieux à partir du mouvement de l'univers. Que le monde se meuve, chacun peut le reconnaître, engagé qu'il y est de beaucoup de manières. Or le monde est animé de mouvement, soit en raison de sa nature, soit par libre choix, soit par un tourbillonnement imprimé par contrainte. Que ce soit par un mouvement tourbillonnaire dû à la contrainte, il n'est pas raisonnable de le croire. En effet, ou bien le mouvement tourbillonnaire est désordonné (ἄτακτος), ou bien il est réglé (διατεταγμένη). S'il est désordonné (ἄτακτος), il ne peut mouvoir avec ordre (τεταγμένως) quoi que ce soit. Si par contre il meut avec ordre et harmonieusement (μετὰ τάξεώς τι κινεῖ καὶ συμφωνίας), il sera quelque chose de divin et de spirituel. Il ne peut en effet parvenir à mouvoir l'univers avec ordre (τεταγμένως) et de manière à en conserver l'ordonnance, sans être intelligent et divin. Étant tel, il n'est pas possible qu'il soit encore un mouvement tourbillonnaire... Il est donc nécessaire que l'univers soit gratifié d'une nature intellectuelle, par laquelle il est mû avec ordre (τεταγμένως) : cette nature-là n'est autre que celle de Dieu (4). » Ainsi s'exprime Sextus Empiricus.

(1) Aetius, I, 6 (H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 295).
(2) *I Clem.*, 20, 2-4 et 9, d'après trad. H. Hemmer, p. 47-49.
(3) Aetius commençait son passage en disant qu'il rapporte des opinions stoïciennes.
(4) Sextus Emp., *Adv. mathem.*, IX, 111.

Désormais, l'élément central du thème est la *τάξις*, ou ordonnance de l'univers. Partout présente, la *τάξις* fait éclater partout l'action de la divinité suprême, dont elle est la manifestation.

Que les mouvements des cieux et du monde se déroulent avec ordre (*τεταγμένως*), cela provient de l'impulsion dirigée que leur imprime le coryphée du monde : celui-ci préside, comme à une grande symphonie, à un mouvement harmonieux de toutes choses. C'est pourquoi, dans les écrits stoïciens, à côté du vocable *τάξις*, l'on en trouve encore d'autres, synonymes de ce dernier, tels *συμφωνία* et bientôt *ἁρμονία* : « On se faisait alors une idée de Dieu à partir des étoiles qui apparaissaient, car on les voyait occasionner l'accord des mondes. On observait ainsi la succession ordonnée du jour et de la nuit, de l'hiver et de l'été, du lever et du coucher des astres, et la naissance, sur la terre, des vivants et des fruits (*θεοῦ γὰρ ἔννοιαν ἔσχον ἀπὸ τῶν φαινομένων ἀστέρων ὁρῶντες τούτους μεγάλης συμφωνίας ὄντας αἰτίους, καὶ τεταγμένως ἡμέραν τε καὶ νύκτα χειμῶνά τε καὶ θέρος ἀνατολάς τε καὶ δυσμὰς καὶ τὰ ὑπὸ τῆς γῆς ζῳογονούμενα καὶ παρπογονούμενα*) (1). »

Le mot *συμφωνία* l'indique avec clarté, dans le thème stoïcien inter-

(1) Aetius, I, 6 (H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 295-296). — On lira encore ce passage de Sénèque, auquel renvoie M. G. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la I^a Clementis, Rech. de science relig.*, 12 (1922), p. 75 : « Suppose qu'au jour de ta naissance je sois appelé pour te donner des conseils. Tu vas entrer dans la cité commune des dieux et des hommes, qui embrasse tout, qu'entraînent des lois fixes, éternelles ; où, dans leurs révolutions, les astres accomplissent leur infatigable ministère. Tu verras là briller d'innombrables étoiles, et cet astre merveilleux qui remplit tout à lui seul, ce soleil dont le cours diurne marque les intervalles du jour et de la nuit, et dont le cours annuel partage également les étés et les hivers. Tu verras la lune lui succéder avec les ténèbres, empruntant aux rayons fraternels une lumière douce et tempérée, tantôt cachée, tantôt dévoilant au monde sa face tout entière, croissant et décroissant tour à tour, toujours différente de ce qu'elle était la veille. Tu verras cinq planètes suivant des routes diverses et, dans leur marche contraire, résistant à la force qui emporte le monde. De leurs moindres mouvements dépend la fortune des peuples : c'est là que se décident les plus grandes et les plus petites choses, suivant l'apparition d'un astre propice ou malfaisant. Tu admireras les nuages amoncelés, les eaux qui tombent, le vol oblique de la foudre et le fracas du ciel. — Quand, rassasiés de ces grands spectacles, les yeux s'abaisseront sur la terre, ils y trouveront un autre ordre de choses et d'autres merveilles. Ici, de vastes plaines se prolongent dans des lointains infinis ; là, sur la croupe neigeuse des montagnes superbes, leurs crêtes élevées se dressent jusqu'à la nue : les rivières s'épanchent dans les campagnes : des fleuves, partis d'une même source, vont arroser l'Orient et l'Occident. Sur les plus hautes cimes se balancent des forêts, des bois s'étendent avec leurs hôtes sauvages, avec le concert varié de leurs oiseaux » (*Cons. ad Marc.*, 18, d'après trad. Nisard (*Coll. des aut. lat.*), Paris, 1859, p. 115).

fère l'idée pythagoricienne du concert harmonieux de toutes choses, œuvre commune des neuf Muses : « La combinaison et l'accord (*συμφωνία*) des voix de toutes les Muses, et pour ainsi dire leur lien, accord éternel et incréé dont chaque voix était une partie et une émanation, Pythagore l'appelait Mnémosyne (1). » On se souvient que Mnémosyne était la mère des neuf sœurs, nommées parfois Filles de Mémoire.

C'est avec ces interférences pythagoriciennes, précisément, que nous retrouvons le thème au chapitre XX de Clément.

§ 3. — *Les parallèles du moyen Portique.*

D'autres textes montreront mieux encore jusqu'à quel point le chapitre XX dépend de la littérature contemporaine.

1. *Le pseudo-aristotélicien De mundo.*

Le pseudo-aristotélicien *De mundo* propose l'incessant mouvement circulaire des cieux et des étoiles : « Nous nommons éther la substance du ciel et des étoiles... parce qu'elle court toujours dans son mouvement circulaire (*οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρων οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν... διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορουμένην*) (2). » Chez Clément, c'est aussi un mouvement circulaire qui anime les cieux : *οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι...* (3). A la voix passive, *σαλεύομαι* signifie en effet « être animé d'un mouvement circulaire » (4).

Chez Clément, le jour et la nuit accomplissent le trajet fixé pour leur course : *ἡμέρα τε καὶ νὺξ τὸν τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμον διανύουσιν...* (5). Dans le *De mundo*, d'une semblable manière, il s'agit d'un « mouvement de révolution du ciel tout entier, révolution dont les pôles sont le jour et la nuit » : le soleil marque les bornes du jour et de la nuit par son lever et

---

(1) PORPHYRE, *Vit. Pythagor.*, 31, d'après trad. F. CUMONT (*Un Mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon, Revue de philologie*, 43 (1919), p. 81).

(2) *De mundo*, 2, d'après trad. J. BARTHÉLÉMY-SAINT-HILAIRE (*Météorologie d'Aristote traduite... avec le petit traité apocryphe du Monde*), Paris, 1863, p. 365. — Le *De mundo* est un anonyme stoïcien composé entre le milieu du Ier siècle avant notre ère, et la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, voir E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 4e éd., Leipzig, 1909, p. 639-646. Pour les sources du *De mundo*, on consultera aussi W. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, 8 (1905), p. 529-568.

(3) *I Clem.*, 20, 1.

(4) W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 3e éd., Berlin, 1937, col. 1234.

(5) *I Clem.*, 20, 2.

son coucher (ὁ παμφαὴς ἥλιος, τῇ μὲν ἡμέραν καὶ νύκτα διορίζων ἀνατολῇ καὶ δύσει) (1).

Nommés ensemble chez Clément pour l'exactitude de leurs mouvements, le soleil, la lune et les étoiles le sont au même titre dans le *De mundo*. Chez Clément, nous lisons : « Le soleil, la lune et les chœurs des étoiles (ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροί) parcourent d'après son ordre (κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ), en toute concorde (ἐν ὁμονοίᾳ), les orbites qu'il leur a marqués (τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς) (2). » Or, le *De mundo* dit à son tour : « Les étoiles, le soleil et la lune (ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη) et les corps célestes (τὰ οὐράνια)... sont seuls disposés de manière à conserver éternellement la même ordonnance (τάξιν) (3). »

A l'expression de « rondes des étoiles (ἀστέρων χοροί) », qui figure chez Clément, répondent, dans le *De mundo*, des expressions semblables; là, aussi, les étoiles évoluent dans un ordre parfait : « Les êtres de tout l'univers chantent à l'unisson, et font des rondes de danse (χορευόντων) dans les cieux (κατὰ τὸν οὐρανόν) : c'est une sorte de concert unique (ἁρμονία) de toutes choses, lequel part d'un seul principe et aboutit à un seul but. On peut donc nommer à juste titre tout cet ensemble le monde, c'est-à-dire l'ordre (κόσμον), et non point le désordre (ἀκοσμία). Comme dans un chœur (ἐν χορῷ), suivant les ordres du coryphée, le chœur tout entier (πᾶς ὁ χορός) d'hommes et de femmes chante à l'unisson... ainsi le ciel tout entier mène continuellement les étoiles (τὰ ἄστρα), sous la conduite du coryphée des cieux (4). »

Ici intervient dans le *De mundo* l'idée d'une harmonie cosmique, harmonie semblable à celle qui règne dans le chœur des neuf Muses ; écoutons à ce sujet Maxime de Tyr : « Si nous nous en rapportons à Pythagore, et nous devons nous en rapporter à lui, le ciel (ὁ οὐρανός) a aussi son harmonie. Ce n'est pas qu'on le pince comme une lyre, ni qu'on n'y souffle comme dans une flûte. Mais les mouvements des corps animés et harmoniques qui le composent, par leur combinaison et leur accord, produisent des sons divins. Les dieux jouissent de la beauté de ce con-

(1) *De mundo*, 6.
(2) *I Clem.*, 20, 3, d'après trad. H. HEMMER, p. 47.
(3) *De mundo*, 6.
(4) *De mundo*, 6. Voir aussi *De mundo*, 2 : « Animé d'un mouvement circulaire sans fin, le ciel... accompagne sans cesse la course des étoiles... (οὐρανός... κινούμενος κίνησιν αἴδιον, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναχορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστως). »

cert. Mais nos sensations n'y peuvent atteindre. Il est trop sublime, et nous sommes trop peu de chose. Tel est, ce me semble, le sens de la fiction d'Hésiode, lorsqu'il nous parle d'un dieu qu'il appelle l'Hélicon, et qu'il nous représente les Muses y formant des concerts sacrés (χοροὺς ἠγαθέους), ayant pour coryphée (κορυφαῖον) ou le soleil, ou Apollon, ou quelque autre nom qui revienne à ce feu resplendissant et harmonique (1). » Déjà chez le pythagoricien Callicratidas, « ce qu'on appelle un chœur (χορός) est l'unisson d'un concert de chant (σύσταμά τί ἐστι κοινωνίας ᾠδικᾶς) (2). »

Par l'intermédiaire de la littérature de la diatribe, Clément lui-même, finalement, a repris l'idée pythagoricienne du concert céleste, vrai chœur des Muses.

Dans le *De mundo*, gardant toujours la même ordonnance, le mouvement invariable du soleil, de la lune et des étoiles n'est en aucune manière altéré (ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη, μόνα τε τὰ οὐράνια διὰ τοῦτο ἀεὶ τὴν αὐτὴν σῴζοντα τάξιν διακεκόσμηται, καὶ οὔποτε ἀλλοιωθέντα μετεκινήθη) (3). Clément disait : « Le jour et la nuit accomplissent la course qu'il leur a prescrite, sans s'entraver l'un l'autre. Le soleil, la lune et les chœurs des étoiles parcourent d'après son ordre, en toute concorde et sans aucun écart, les orbites qu'il leur a marqués (4). » Les mots διαταγή, τεταγμένος et ἐπιτεταγμένος répondent au mot τάξις du *De mundo*.

Au chapitre XX de Clément, la terre apparaît comme une mère, qui donne la nourriture au moment convenable : « Féconde comme une mère, la terre fournit en abondance... dans les saisons marquées, leur nourriture aux hommes, aux animaux et à tous les êtres qui vivent sur sa surface (5). » Pareillement, dans le *De mundo*, couverte de végétaux et d'animaux, la terre fait croître tout à point nommé, donnant la nourriture à tous les êtres : « La terre, portant la chevelure des plantes les plus diverses, enveloppée d'eaux vives, sillonnée en tous sens par des êtres vivants, au moment propice, produit, reçoit et nourrit tous les êtres... (6). » Productrice de vie, la terre est le foyer et

---

(1) *Diss.*, 37, 5 A et B, d'après trad. J.-J. COMBES-DOUNOUS, II, p. 219.
(2) STOBÉE, *Ecl.*, IV (2), 28, 16.
(3) *De mundo*, 6.
(4) *I Clem.*, 20, 2-3.
(5) *I Clem.*, 20, 4.
(6) *De mundo*, 5.

la mère d'animaux de toute sorte (ἡ φερέσβιος... γῆ, παντοδαπῶν ζῴων ἑστία τε οὖσα καὶ μήτηρ) (1).

Comme Clément, le *De mundo* nomme la mer presque au même moment que la terre ; au même moment aussi, les abîmes sont nommés de part et d'autre (2). Aux flots de la mer, le *De mundo* et la *I^a Clementis* joignent le tumulte des vents (3). De part et d'autre encore se rencontre l'idée d'un ordre dans la succession des saisons (4). Enfin, dans le *De mundo* comme chez Clément, la terre est pourvue de sources bienfaisantes (5).

2. *Le traité V des Hermetica.*

Au traité V des *Hermetica* figure un très long développement sur l'ordre du monde. Comme chez Clément, le texte des *Herme-*

---

(1) *De mundo,* 2.

(2) « A la suite de la partie aérienne de la nature, la terre et la mer sont établies solidement (γῆ καὶ θάλασσα ἐρήρεισται)... Dans les abîmes (ἐν τοῖς βυθοῖς), au point le plus central de l'univers, bien assise sur ses fondements (συνερηρεισμένη γῆ) et bien tassée, la terre entière se tient en place fermement, sans osciller ni s'agiter » (*De mundo,* 3). Chez Clément, on lit : « Par les mêmes ordres (προστάγμασιν), il maintient les abîmes (ἀβύσσων) les plus mystérieux, ainsi que les décrets ineffables prononcés dans les enfers. La surface sans limites de la mer (θαλάσσης), rassemblée, par son action, en ses lieux de réunion, ne déborde pas les barrages qui ont été établis autour d'elle, mais comme il le lui a ordonné (διέταξεν), ainsi elle agit... L'océan que les hommes ne peuvent franchir, et les monts qui sont au delà de celui-ci, sont régis par les mêmes ordres (ταγαῖς) du maître » (*I Clem.,* 20, 5-6 et 8).

(3) Suivant Clément, les vents accomplissent irréprochablement leur tâche, au moment qui leur appartient (*I Clem.,* 20, 10). Suivant le *De mundo,* des nouveautés se réalisent d'une manière fort ordonnée (τεταγμένως), pendant que, venus de toutes directions, les vents se repoussent les uns les autres (*De mundo,* 5).

(4) « Que deviendrait la loi infaillible qu'observent ces saisons merveilleuses, qui enfantent toutes choses, et ramènent avec ordre (τεταγμένως) les étés et les hivers (θέρη τε καὶ χειμῶνας), les jours et les nuits (ἡμέρας τε καὶ νύκτας), pour accomplir le mois et l'année ? » (*De mundo,* 5, d'après trad. J. Barthélémy-Saint-Hilaire, p. 385). — Clément dit de son côté : « Les saisons du printemps, de l'été (θερινοί), de l'automne et de l'hiver (χειμερινοί) se succèdent pacifiquement l'une à l'autre » (*I Clem.,* 20, 9).

(5) Suivant le chapitre XX de Clément, créées pour le bien-être des humains, les sources leur tendent leurs inépuisables mamelles, débordantes de vie (*I Clem.,* 20, 10). Dans le *De mundo,* on voit « la terre couverte de plantes et d'animaux, traversée par des sources et des fleuves, dont les uns restent dans les entrailles du sol, et dont les autres se précipitent dans la mer » (*De mundo,* 3, d'après trad. J. Barthélémy-Saint-Hilaire, p. 368). Voir aussi *De mundo,* 4 : « La terre renferme dans son sein des sources en grand nombre, les unes d'eau, les autres de vent et de feu ».

tica débute par un regard jeté vers Dieu par les yeux de l'esprit : on songe à sa bienveillance. Puis les mêmes exemples défilent de part et d'autre, souvent désignés par les mêmes mots : le cours des cieux, celui du soleil et de la lune, la mer et la terre, encloses dans leurs limites respectives, enfin les abîmes.

Hermetica, V, 2-9.

O mon fils Tat, prie d'abord le Seigneur et Père, qui est unique, et non pas un, mais la source de l'un, qu'il te soit propice, et qu'il fasse luire dans ta pensée ne fût-ce qu'un seul rayon de sa propre lumière, car la pensée seule voit l'invisible, invisible qu'elle est elle-même (*καὶ ἀκτῖνά σοι κἂν μίαν αὐτοῦ τῇ σῇ διανοίᾳ ἐλλάμψαι, νόησις γὰρ μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανὴς οὖσα*) (1).

Si tu réussis à le voir par les yeux de l'esprit (*τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν*), alors, ô Tat, il saura se révéler à toi (4).

Sans envie (*ἀφθόνως*), en effet, par tout l'univers, le Seigneur apparaît comme celui qui voit les pensées (*νόησιν ἰδεῖν*) (6).

I Clem., XIX, 2 - XX, 1.

Levons les yeux vers le Père et Créateur de l'univers tout entier, attachons-nous à ses présents magnifiques et incomparables, et à ses bienfaits (2).

Contemplons-le par la pensée (*ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν*) (3).

Considérons des yeux de l'âme (*ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασιν τῆς ψυχῆς*) sa volonté pleine de patience (5).

Songeons avec combien d'égalité d'âme (*ἀόργητος*) il se comporte envers toute sa création (7).

(1) *Corp. Herm.*, V, 2, d'après trad. L. MÉNARD, p. 37.
(2) *I Clem.*, 19, 2, d'après trad. H. HEMMER, p. 45.
(3) *I Clem.*, 19, 3, d'après trad. H. HEMMER, p. 45.
(4) *Corp. Herm.*, V, 2.
(5) *I Clem.*, 19, 3, trad. H. HEMMER, p. 45.
(6) *Corp. Herm.*, V, 2.
(7) *I Clem.*, 19, 3.

Hermetica.

Si tu veux le voir, pense au soleil (ἥλιον), pense au cours de la lune (σελήνης δρόμον), pense à l'ordre des étoiles (τῶν ἀστέρων τὴν τάξιν). Qui maintient cet ordre (τὴν τάξιν) ? Car cet ordre (τάξις) est entièrement assujetti à des limites de nombre et de lieu. Le soleil (ὁ ἥλιος) est le plus grand des dieux du ciel, à qui toutes les divinités célestes cèdent le pas, comme à leur roi et chef. Plus grand que la terre et la mer, il étend son influence au delà de son être par ses satellites, moindres que lui, animés d'un mouvement circulaire... Chacune des étoiles n'accomplit-elle pas dans les cieux (ἐν οὐρανῷ) une course (τὸν δρόμον) semblable ou égale ? Qui donc fixe à chacun la direction et la longueur de sa course (τοῦ δρόμου ὁρίσας) (1) ?

I Clem.

Les cieux, animés de leur mouvement grâce à son activité directrice, lui obéissent (ὑποτάσσονται) en paix. Le jour et la nuit accomplissent la course qu'il leur a prescrite (τὸν τεταγμένον... δρόμον), sans s'entraver l'un l'autre. Le soleil, la lune (ἥλιός τε καὶ σελήνη) et les chœurs des étoiles (ἀστέρων τε χοροί) parcourent, d'après son ordre (κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ), en toute concorde et sans aucun écart, les orbites qu'il leur a marqués (τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς) (2).

Hermetica.

Qui donc a posé les montagnes tout autour de la mer (τῇ θαλάσσῃ) ? Qui donc a établi les fondements de la terre ? Car il y a quelqu'un, ô Tat, qui est le Créateur et le Maître de cet univers (3).

Si tu pouvais avoir des ailes, escalader les airs, et là,

I Clem.

La mer immense (τῆς... θαλάσσης), dont son activité créatrice a rassemblé les flots en leur lieu, ne déborde pas les barrages qui l'enserrent, mais, selon qu'il lui a ordonné (διέταξεν), ainsi fait-elle. Il lui a dit : Tu viendras jusqu'ici, et tes flots se briseront

(1) *Corp. Herm.*, V, 3, d'après trad. L. MÉNARD, p. 37.
(2) *I Clem.*, 20, 1-3, d'après trad. H. HEMMER, p. 47.
(3) *Corp. Herm.*, V, 4.

Hermetica.	*I Clem.*
entre la terre et le ciel, voir la terre ferme, les flots de la mer (*θαλάσσης*), et le cours des fleuves... (1)	sur ton propre sein. L'océan infranchissable aux hommes et les mondes qui sont au delà de l'océan sont dirigés par les mêmes ordres (*ταγαῖς*) du Maître (2).
...dans l'abîme (*ἐν βυθῷ*), en toute partie de l'univers, en toute partie du tout, existante et inexistante (3).	Les mêmes ordres (*προστάγμασιν*) maintiennent les abîmes (*ἀβύσσων*) les plus mystérieux, ainsi que les décrets ineffables prononcés dans les enfers (4).
Jamais, ô mon fils Tat, ne sépare du Créateur les créatures de celui-ci... S'il existe un Père de toutes choses, c'est celui-là seul (5).	Le souverain Créateur et Maître de l'univers a disposé que toutes ces choses resteraient dans la paix et la concorde, bienfaisant qu'il est pour toutes ses créatures (6).

Le parallélisme étroit et prolongé du chapitre XX de Clément avec le Traité V des *Hermetica* n'a pu manquer de frapper le lecteur. Au mots de Clément : *τεταγμένον*, *διαταγήν*, *ἐπιτεταγμένους*, répond d'autre part le terme *τάξις*. Les écrits hermétiques paraissent plus proches des sources dont Clément s'est servi que les textes précédemment invoqués.

3. *Le Discours XII de Dion Chrysostome.*

Même mention encore, au Discours XII de Dion Chrysostome, comme chez Clément, de l'ensemble caractéristique, cieux, étoiles, soleil, lune, nuit, jour : « De tous côtés, nous sommes entourés de visions divines et magnifiques, le ciel et les étoiles, ainsi que le soleil, la lune, la nuit, le jour (*οὐρανοῦ τε καὶ ἄστρων*,

(1) *Corp. Herm.*, V, 5.
(2) *I Clem.*, 20, 6-8, d'après trad. H. Hemmer, p. 47-49.
(3) *Corp. Herm.*, V, 9.
(4) *I Clem.*, 20, 5, d'après trad. H. Hemmer, p. 47.
(5) *Corp. Herm.*, V, 8-9.
(6) *I Clem.*, 20, 11, trad. H. Hemmer, p. 49.

ἔτι δὲ ἡλίου καὶ σελήνης, νυκτός τε καὶ ἡμέρας) (1). » Comme chez Clément, même mention ensuite, chez Dion, des vents et de la mer, œuvres d'une infinie grandeur : « Les voix si diverses des vents, des forêts, des fleuves et de la mer... créatures pour ainsi dire infinies (*φωνὰς... παντοδαπὰς ἀνέμων τε καὶ ὕλης καὶ ποταμῶν καὶ θαλάττης... εὐμαρῶς ἀπείρων πραγμάτων*) » (2). On le sait, pour Clément aussi, la surface de la mer était infinie (*τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης*) (3). Puis encore, chez Dion comme chez Clément, la terre nourricière : « Ils vivent sur la terre, voyant la lumière qui vient du ciel, ayant une abondance de nourriture (*νεμόμενοι μὲν ἐπὶ γῆς, ὁρῶντες δ'ἐξ οὐρανοῦ φῶς, τροφὰς δὲ ἀφθόνους ἔχοντες*) (4). » Enfin Dion rencontre les rondes de danse des cieux et des étoiles : « Dix mille... visions admirables... la nuit, le jour, la lumière et les étoiles... faisant sans cesse des rondes de danse (*μυρίων... θαυμαστῶν φαινομένων... νυκτί τε καὶ ἡμέρᾳ καὶ φωτὶ καὶ ἄστροις... περιχορευόντων ἀεί*) » (5).

Différentes de celles des *Hermetica* et de celles de Clément, ces formules ressortissent pourtant au même thème.

4. *La gnose astrale.*

Le développement cité des *Hermetica* débutait par des formules invitant à la contemplation, par les yeux de l'esprit, du Seigneur et Père de toutes choses, qui se révèle par l'ordre du monde : « O mon fils Tat, prie d'abord le Seigneur et Père, qui est unique, et non pas un, mais la source de l'un, qu'il te soit propice, et qu'il fasse luire dans ta pensée ne fût-ce qu'un seul rayon de sa propre lumière, car la pensée seule voit l'invisible, invisible qu'elle est par elle-même. Si tu réussis à le voir par les yeux de l'esprit, alors, ô Tat, il saura se révéler à toi... Si tu veux le voir, pense au soleil, pense au cours de la lune, pense à l'ordre des étoiles (6). » Ailleurs encore, les *Hermetica* ont de semblables formules : « Il n'y a rien de difficile à concevoir (*νοῆσαι*) Dieu, mon fils. Mais si tu es désireux de le contempler (*θεωρῆσαι*), regarde (*ἴδε*) l'ordonnance de l'univers et sa beauté (*εὐκοσμίαν*),

(1) *Or.*, 12, 28.
(2) *Ibid.*
(3) *I Clem.*, 20, 6.
(4) *Or.*, 12, 29.
(5) *Or.*, 12, 34.
(6) *Corp. Herm.*, V, 2-3, d'après trad. L. Ménard, p. 37.

regarde (ἴδε) la nécessité qui préside à ses manifestations, la Providence qui règle ce qui a été et ce qui devient, vois (ἴδε) la vie remplissant la matière... (1). » Cette contemplation répond à l'essentiel de la destinée humaine : « L'homme est, par nature, le contemplateur (θεατής) des œuvres de Dieu : plaise au ciel qu'il puisse admirer (θαυμάσαι) et faire connaître (γνωρίσαι) le Créateur (2). »

Tout au début de son ouvrage, l'auteur du *De mundo* ne s'exprimait pas autrement. Il s'agissait là d'user de réflexion, et d'appréhender les réalités divines par les yeux de l'âme : « Prenant l'esprit (νοῦν) pour guide, l'âme (ψυχή) s'est transportée au loin par le moyen de la réflexion philosophique. Elle a quitté son pays par une route (ὁδόν) où rien ne fatigue. Par la pensée (τῇ διανοίᾳ), elle a réuni des choses séparées les unes des autres à des distances infinies. Alors l'âme a eu lieu de reconnaître (γνωρίσασα) facilement, je pense, les êtres qui lui sont apparentés, les ayant saisis par l'œil divin de l'âme (θείῳ ψυχῆς ὄμματι), et manifestés aux hommes (3). » L'on aura remarqué le mot ὁδός : comme souvent dans les *Hermetica*, ce mot désigne la voie de la gnose, voie facile, qui ne fatigue point (4). On aura relevé aussi l'expression platonicienne ψυχῆς ὄμμα. Cette dernière, on le sait, figure, chez Clément, dans les lignes qui précèdent immédiatement le chapitre XX.

Dans des formes plus anciennes du thème de l'ordre du monde, conservées par la doxographie, il s'agissait seulement d'avoir une idée de Dieu (ἔννοια θεοῦ). Mais, par la suite, le moyen Portique a imaginé que les premiers hommes pouvaient appliquer à la nature divine elle-même leur esprit, d'une acuité remarquable : « Certains parmi les Stoïciens plus récents disent que les premiers des hommes, fils de la terre (c'est-à-dire les Titans et les Géants), ont été mis au monde fort différents, par leur intelligence, des hommes de maintenant... Cela fit que, doués de facultés prodi-

(1) *Corp. Herm.*, XII, 20 B-21, d'après trad. L. MÉNARD, p. 90-91.

(2) *Corp. Herm.*, IV, 2.

(3) *De mundo*, 1.

(4) Voir par exemple le passage suivant : « L'image elle-même de Dieu t'a été mise sous les yeux, ô Tat, autant qu'on peut se la représenter. Si tu la contemples (θεάσῃ) attentivement, et si tu l'examines par les yeux du cœur (τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς), alors, mon fils, tu trouveras le chemin qui conduit aux choses célestes (τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν), ou plutôt, l'image elle-même sera ton guide » (*Corp. Herm.*, IV, 11 B, d'après trad. L. MÉNARD, p. 34-35).

gieuses, ils appliquèrent le sommet de leur esprit (τῆς διανοίας) à la nature divine, et se représentèrent (νοῆσαι) quelques-uns des pouvoirs des dieux (1). » Posidonius d'Apamée lui-même parlait en termes exprès d'une appréhension spirituelle de la nature divine : « Comme la lumière, dit-il, est perçue par une vue d'espèce lumineuse, et le son par une ouïe aérienne, ainsi la nature de l'univers se doit d'être saisie par quelque être apparenté à la raison universelle (2). »

Favorablement disposé pour la gnose philosophique, Clément devait sacrifier volontiers au mysticisme astral du stoïcisme finissant (3).

§ 4. — *Les vertus sociales au chapitre XX.*

Au centre de l'ordre universel, « le soleil, la lune et les chœurs des étoiles, d'après les prescriptions divines, parcourent, en toute concorde (ἐν ὁμονοίᾳ) et sans aucun écart, les orbites marqués (4). » De même, « les moindres des animaux s'accouplent dans la concorde et la paix (ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ) (5). » Enfin, l'ordre du monde tout entier n'est partout que paix et concorde : « Le souverain Créateur et Maître de l'univers a disposé que toutes choses resteraient dans la paix et la concorde (ἐν εἰρήνῃ καὶ

---

(1) SEXTUS EMP., *Adv. mathem.*, IX, 28.

(2) SEXTUS EMP., *Adv. mathem.*, VII, 93.

(3) Chez Plutarque aussi, la gnose astrale rejoint le thème de l'ordre cosmique : « Le monde est un temple souverainement auguste et digne de la majesté de Dieu. L'homme y est introduit par le fait de sa naissance, pour y contempler non pas des statues immobiles et faites à la main, mais bien ces images corporelles de substances purement intelligibles, comme les appelle Platon, ces images que la sagesse divine présente à nos regards et qui ont en elles leur principe de vie et de mouvement. J'entends par là le soleil, la lune, les astres, les fleuves qui épanchent constamment des eaux nouvelles, enfin la terre dont la surface fournit aux végétaux et aux animaux toute sorte de nourriture. Tels sont les mystères, telle est l'initiation (et il n'y en a pas de plus complète), à laquelle la vie nous fait participer. Nous devons y assister avec un cœur rempli de sérénité et de joie. Ce ne sont pas là de ces Saturnales, de ces Bacchanales, de ces Panathénées et autres, que le vulgaire attend avec impatience pour s'égayer et se divertir, de ces fêtes où des comédiens et des danseurs nous font rire à prix d'argent » (*De tranq. anim.*, 20, trad. V. BÉTOLAUD, II, Paris, 1870, p. 528). — Sur la gnose astrale, voir F. CUMONT, *Le Mysticisme astral dans l'antiquité, Acad. royale de Belgique, Bull. de la Classe des Lettres*, 1909, p. 256-286.

(4) *I Clem.*, 20, 3.

(5) *I Clem.*, 20, 10.

ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι), bienfaisant qu'il est pour toutes ses créatures (1). »

Ayant noté cela, Clément propose à l'imitation de ses lecteurs la concorde qu'il leur fait contempler dans l'univers, car le chapitre XXI débute par les paroles : « Prenez garde, mes bien-aimés, que les bienfaits de Dieu, si nombreux, ne soient pour nous tous un sujet de condamnation, si nous ne vivons d'une manière digne de lui, accomplissant dans la concorde (μεθ' ὁμονοίας) ce qui est bien et agréable à ses yeux (2). » Tout à la fin de l'épître, d'ailleurs, Clément qualifie celle-ci de « requête sur le sujet de la paix et de la concorde (ἔντευξις περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας) » (5). 3

1. *La perfection morale du moyen Portique.*

Selon Posidonius, la perfection morale suprême (τὸ τέλος) consiste à vivre dans la contemplation de la vérité et de l'ordre de l'univers, et ensuite, à l'imiter de la manière où c'est possible, ainsi l'assurent les lignes célèbres : « Posidonius dit que la perfection morale suprême consiste à vivre dans la contemplation de la vérité et de l'ordre de l'univers (θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν), et à l'imiter dans la mesure où l'on peut, ne s'en laissant détourner en rien par la partie non intellectuelle de l'âme (4). » Suivre ou imiter l'ordre universel, c'est aussi suivre l'âme qu'on porte en soi, étroitement apparentée à l'âme du monde (5).

Dans son ouvrage sur la nature des dieux, Cicéron adhère à la même manière de voir : *Ipse... homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum* (6), et ailleurs encore : *Cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur* (7).

---

(1) *I Clem.*, 20, 11, d'après trad. H. Hemmer, p. 49.
(2) *I Clem.*, 21, 1, trad. H. Hemmer, p. 49 et 51.
(3) *I Clem.*, 63, 2.
(4) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 21. — Que la perfection morale consiste à contempler les cieux, sans dire encore que, par l'activité humaine journalière, il faille imiter l'ordonnance céleste, c'est là une vieille idée grecque, qu'on rencontre dès Anaxagore (fr. 1) : ἐρωτηθείς ποτε, εἰς τί γεγέννηται, ' εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ.' Voir H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e éd., II, Berlin, 1935, p. 6.
(5) Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, V, 6.
(6) *De nat. deor.*, II, 14, 37.
(7) *De off.*, I, 43, 153.

2. *La polémique du moyen Portique contre les Épicuriens.*

Développant le thème de l'ordre du monde, Dion Chrysostome caractérise les Épicuriens : « Plus sages que la sagesse tout entière... ayant répandu devant leurs yeux de ces ténèbres dont Homère dit qu'elles empêchent de reconnaître les réalités divines, ils méprisent celles-ci, et préfèrent au vrai Dieu la volupté et l'orgueil... Mais ils n'arriveront pas à supprimer nos dieux, même s'ils les chassent de leurs villes et royaumes, voire de l'univers, pour les reléguer dans quelques îles désertes (1). » Dion le donne à entendre alors, au spectacle des cieux révélant la perfection de celui qui les gouverne, les animaux eux-mêmes en viendront bientôt à connaître et à honorer Dieu, et à vivre selon sa loi (2).

Ayant fait valoir l'ordre du monde de la manière qu'on sait, Cléomède écrit à son tour : « Certains aimeraient mieux qu'Épicure et ceux de sa secte eussent dit vrai, plutôt que de savoir exister des dieux et une Providence de l'univers (3). »

La Providence divine une fois reconnue par la contemplation de l'ordre cosmique, il fallait, par de bonnes actions, reproduire la perfection de celui-ci. Dégager des conclusions morales de la contemplation de l'ordre universel, pour les opposer à l'amoralisme des Épicuriens, telle était, pour l'essentiel, la polémique du moyen stoïcisme contre les Épicuriens.

3. *La concorde.*

Aux gens d'Apamée de Bithynie, Dion Chrysostome adressa une longue harangue sur la concorde. Vers la fin de celle-ci, il recommande en ces termes la vertu qui fait l'objet de son discours : « Ne voyez-vous pas, dans le ciel tout entier, chez les êtres divins qu'il renferme, bienheureux et éternels, leur ordonnance, leur concorde et leur maîtrise d'eux-mêmes (*τάξιν καὶ ὁμόνοιαν καὶ σωφροσύνην*) ? On ne peut rien imaginer de plus beau ni de plus vénérable (4). » On relira les deux pages qui

(1) *Or.*, 12, 36-37.

(2) *Or.*, 12, 35.

(3) *De motu circ.*, II, 1, 87. — Ayant développé notre thème, Maxime de Tyr conclut en disant que « ces choses-là sont l'œuvre du Zeus des cieux », qu'il en croit Homère et Platon, et qu'il en plaint Épicure (*Diss.*, 41, 2).

(4) *Or.*, 40, 35.

suivent, tous les éléments de l'ordre universel y défilent : soleil, lune, étoiles, mers, animaux...

Pour les Stoïciens, l'ὁμόνοια assure aussi le bon ordre de la vie sociale et de l'existence quotidienne : « La concorde (ὁμόνοια) est la science du bien commun ; par elle, les gens vertueux sont en bonne entente les uns avec les autres, et sont d'accord entre eux (ὁμονοεῖν) pour tout ce qui concerne l'existence humaine (1).» A cette concorde se reconnaissent les gens vertueux et sages : « On laisse l'amitié aux seuls sages, car chez ceux-là seuls on trouve la concorde (ὁμόνοια) pour tout ce qui touche les conditions de la vie humaine, cette concorde qui est la science du bien commun (2). »

Or les conclusions morales de Clément sont extrêmement précises, elles consistent pareillement à recommander l'ὁμόνοια, dont les Corinthiens avaient tant besoin.

4. *Le thème de la πόλις.*

a) *L'harmonie.*

Pour le *De mundo*, « les objets lourds font exactement équilibre aux objets légers, et les objets chauds à ceux qui sont différents d'eux, la nature enseignant, pour les plus grands des phénomènes, que l'égalité en force maintient la concorde (σωστικόν... ὁμόνοιας) (3). » D'ailleurs, pour le même écrit, « le plus merveilleux de la concorde publique (πολιτικῆς ὁμονοίας) est justement qu'elle forme une cité une au moyen d'éléments si nombreux, une cité homogène de parties hétérogènes (4). »

C'est la preuve que, de nouveau, le *De mundo* subit l'influence de sources pythagoriciennes. En effet, selon le pythagoricien Callicratidas, « tout ensemble est formé de parties opposées et dissemblables, assemblées en un tout un et excellent, ordonné à l'utilité commune (5). » Philolaüs disait pareillement que « l'harmonie (ἁρμονία) provient tou-

---

(1) STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 11 B (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 625).

(2) STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 11 M (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 630).

(3) *De mundo*, 5.

(4) *De mundo*, 5, d'après trad. J. BARTHÉLÉMY-SAINT-HILAIRE, p. 383. — Remarquons-le aussi, dans le *De mundo* comme au chapitre XX de Clément, « sans hésitation aucune, la nature conduit toujours le mâle vers la femelle, non point l'un des sexes vers celui qui lui ressemble : elle a formé la première harmonie (ὁμόνοια) avec les contraires, non point avec les semblables » (*De mundo*, 5).

(5) STOBÉE, *Ecl.*, IV (2), 28, 16.

jours de choses opposées entre elles, car elle est l'union d'objets divers, et l'accord d'êtres qui jugent différemment (1). »

L'harmonie sociale étant la concorde (ὁμόνοια), Pythagore conseillait aux citoyens de Crotone de « construire un temple aux Muses afin de conserver la concorde (τὴν... ὁμόνοιαν) dont ils jouissaient : ces déesses-là, leur disait-il, participent toutes à une même dénomination, qu'elles se communiquent les unes aux autres, et elles sont flattées surtout des honneurs communs qui leur sont rendus ; il leur enseignait aussi qu'en tout et pour tout, il n'y a qu'un seul et identique chœur (χόρος) des Muses, et qu'enfin celui-ci comporte l'accord (συμφωνίαν), l'harmonie (ἁρμονίαν), le rythme, bref, toutes choses qui maintiennent la concorde (ὁμόνοιαν) (2). »

b) *Le thème de la diatribe.*

Assurée par le chœur des Muses célestes, la concorde de l'univers aboutit en effet à sauvegarder l'unité sociale : « La vraie harmonie (ἁρμονία), écrit Maxime de Tyr, ouvrage du chœur des Muses, à laquelle préside Apollon le Musagète, est en même temps la sauvegarde et des individus, et des familles, et des cités, et des flottes, et des armées (3). »

A ces idées pythagoriciennes remonte sans doute le thème de la πόλις, connu de la doxographie : « L'univers (ὁ κόσμος) est comme une ville (πόλις) qui rassemblerait les dieux et les hommes, les dieux exerçant l'autorité, les hommes leur étant soumis (ὑποτεταγμένων), car il y a une communauté réelle (κοινωνίαν) entre les uns et les autres, tous participent en effet à la raison universelle, qui est la loi la plus générale de la nature (4). » Ici figure également le terme pythagoricien de κοινωνία (5).

(1) PHILOLAÜS, fr. 10 (H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e éd., I, Berlin, 1934, p. 410).

(2) JAMBLIQUE, *De vita Pythagor.*, 9, 45.

(3) *Diss.*, 37, 4 M, d'après trad. J.-J. COMBES-DOUNOUS, II, p. 219. — Voir aussi F. CUMONT, *Un Mythe pythagoricien chez Posidonius et chez Philon, Revue de philologie*, 43 (1919), p. 80-81, ainsi que A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne* (*Biblioth. Fac. Philos. et Lettres Univ. Liége*, 29), Liége, 1922, p. 40.

(4) ARIUS DIDYMUS, fr. 29 (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 464, EUSÈBE, *Praep. Ev.*, XV, 15, 4-5, et *Stoic. vet. fr.*, II, n° 528). Voir aussi PLUTARQUE, *De comm. not.*, 34 (*Stoic. vet. fr.*, II, n° 645), CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, 26 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 327) et CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 62, 154 (*Stoic. vet. fr.*, II, n° 1131).

(5) L'on n'ignore point que le terme de κοινωνία est fort important dans le pythagorisme, voir par exemple G. MÉAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme*, p. 42.

Dans ce motif littéraire, la *τάξις* et la *διακόσμησις* du monde le cèdent à l'*ὁμόνοια* et à la *δικαιοσύνη*, comme dans le passage suivant de Dion Chrysostome : « Lorsque la masse encore indistincte de l'univers (*τὸ πᾶν*) se scinde et se répartit entre les formes nombreuses des végétaux et des êtres animés, mortels et immortels, et aussi de l'air, de la terre, de l'eau et du feu, sans devenir en rien inférieure à sa perfection première, la masse originelle se transforme alors en tous les différents êtres, gouvernés tous par une âme une et une force une. Le résultat de l'ordonnance universelle (*διακόσμησιν*) ressemble donc de quelque façon à une ville (*πόλει*), vu le grand nombre d'êtres qui, dans son sein, naissent et périssent, vu aussi l'ordre et la beauté avec lesquelles ses parties sont agencées (*τὴν τάξιν καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς διοικήσεως*). Notre manière de parler rassemble en une harmonieuse unité et le genre humain et la divinité, et synthétise en une seule phrase la définition de tout le rationnel : nous jugeons en effet que seule l'ordonnance cosmique est le principe, ferme et indéfectible, de la vie sociale et de la justice (*κοινωνίας ἀρχὴν καὶ δικαιοσύνης μόνην ταύτην*, sc. *διακόσμησιν*)... En ce sens, une fois mis en ordre, l'univers mérite qu'on le qualifie de ville (*πόλις*)... car l'ordre y est assuré (*κεκοσμημένη*) par la plus excellente et la plus sage des royautés, la cité cosmique étant gouvernée par celui qui existe véritablement, et ce conformément au droit, en toute amitié et concorde (*μετὰ πάσης φιλίας καὶ ὁμονοίας*) (1). »

C'est conforme à la tradition du Portique, pour laquelle la vertu sociale par excellence est la concorde, car celle-ci préside au bien public. Déjà chez Zénon, l'*ὁμόνοια* assurait la conservation de la cité (2).

Jointe à la concorde par Clément, l'*εἰρήνη* ne fait qu'amplifier la portée sociale de celle-ci, à témoin les mots d'Épictète : *ταῦτα τὰ δόγματα ἐν οἰκίᾳ φιλίαν ποιεῖ, ἐν πόλει ὁμόνοιαν, ἐν ἔθνεσιν εἰρήνην* (3).

---

(1) *Or.*, 36, 30-31. — Sur le rôle cosmique de la *φιλία* chez les Pythagoriciens, on aura vu plus haut le passage de PLATON, *Gorgias*, 508 A (p. 96, avec note 4).

(2) « Zénon de Citium tenait que l'Amour est le dieu de l'amitié et de la liberté, lequel dispose à la concorde (*ὁμόνοια*), et à rien de moins. C'est pourquoi Zénon a dit dans sa *Politique* que l'Amour est un dieu qui concourt au maintien de la cité » (ATHÉNÉE, *Dipnosoph.*, XIII, 12, et *Stoic. vet. fr.*, I, n° 263).

(3) *Diss.*, IV, 5, 35.

Cherchant dans l'ordre cosmique des leçons d'édification morale, une fois de plus, Clément fait figure de disciple du stoïcisme moyen, plus ou moins pythagorisant.

ARTICLE II

LA VERTU STOÏCIENNE AU CHAPITRE XXXIII

§ 1er. — *La splendeur de l'univers.*

Le chapitre XXXIII de Clément propose de nouveau l'ordre des cieux et du monde : « Le Créateur lui-même... a su affermir la voûte des cieux... et les a mis en ordre par son incompréhensible sagesse. Il a séparé la terre des eaux qui l'entourent, et l'a assise sur un fondement très solide... Par les ordres qu'il a donnés, il a conféré l'existence aux animaux... Par sa puissance, il a enfermé la mer dans ses limites, ainsi que les animaux qu'elle contient... (*αὐτὸς... ὁ δημιουργὸς... οὐρανοὺς ἐστήρισεν καὶ τῇ... συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς· γῆν τε διεχώρισεν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν ὕδατος καὶ ἥδρασεν... τά τε... ζῷα... τῇ ἑαυτοῦ διατάξει ἐκέλευσεν εἶναι· θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῷα... ἐνέκλεισεν τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει*) (1). »

1. *L'ordonnance de l'univers.*

A peine Clément a-t-il nommé les cieux, qu'il fait allusion à la *διακόσμησις*. Or le verbe *διακοσμέω*, et le substantif correspondant, ont une valeur technique dans le stoïcisme, dès les origines de la secte : chez les anciens maîtres du Portique, la *διακόσμησις* était le rétablissement dans l'ordre des diverses parties de l'univers, au lendemain de la conflagration universelle périodique, appelée *ἐκπύρωσις* (2).

a) *La διακόσμησις de l'univers.*

L'élément étendu circulairement autour de la zone centrale du monde est l'éther. Dans celui-ci s'établissent les étoiles, les unes fixes, les autres errantes, animées, divines et gouvernées par la Providence. Sont alors mis à part l'air, et aussi la

(1) *I Clem.*, 33, 2-3, d'après trad. H. HEMMER, p. 69.
(2) Voir LIDDELL-SCOTT.

terre, avec ce qu'il y a de liquide sur elle. En raison de sa nature même, la partie la plus consistante de la substance du monde forme l'assise de toutes choses, comme font les os dans un être vivant ; telle est la fonction de la terre. Les eaux sont alors déversées tout autour de la terre, leur substance à elles étant plus unie. Tel est, selon Chrysippe, la « colonne du Portique », l'ordonnance, ou διακόσμησις, de l'univers, œuvre de la divinité elle-même (1).

La même conception est dans le *De mundo,* où la διακόσμησις consiste en l'ordre de la terre et des mers, de l'éther, du soleil et de la lune et des cieux : « Traversant toutes choses, une force unique a mis en ordre (διεκόσμησεν) toute la terre et la mer, l'éther, le soleil et la lune et le ciel tout entier (2). »

Réorganisation universelle, la διακόσμησις s'étend en vérité à tous les êtres, dans chacune des parties de l'univers. De même, chez Dion Chrysostome, la διακόσμησις consiste en ce que la matière confuse, encore inorganisée, de l'univers, désignée, chez les Grecs, par l'expression τὸ πᾶν, soit divisée, et harmonieusement distribuée. Le résultat de l'opération est l'existence distincte de l'éther, de la terre, des eaux, du feu, comme des diverses sortes de végétaux et de vivants (3).

b) *La* διακόσμησις céleste.

Parfois, les Stoïciens réservent le terme de διακόσμησις pour la seule ordonnance céleste : « Ceux qui furent les premiers à lever les yeux vers le ciel, et à contempler le soleil dans sa course de l'Orient à l'Occident, ainsi que les chœurs bien réglés des étoiles, recherchèrent l'auteur de cette si belle ordonnance (διακοσμήσεως) (4). » Dans le *De mundo,* être disposé avec ordre (διακοσμεῖσθαι) s'entendait de même des étoiles, du soleil, de la lune et des êtres célestes : « Les étoiles, le soleil, la lune et les corps célestes ont seuls été disposés (διακεκόσμηται) de manière à conserver éternellement leur ordonnance, les seuls dont l'ordre ne fût jamais troublé par quelque déformation de leur mouvement (5). » On ne s'étonnera donc point que, par διακόσμησις,

---

(1) Stobée, *Ecl.,* I, 21, 5 (*Stoic. vet. fr.,* II, n° 527).
(2) *De mundo,* 5.
(3) *Or.,* 36, 29-30 (*Stoic. vet. fr.,* II, n° 1130).
(4) Sextus Emp., *Adv. mathem.*. IX, 27.
(5) *De mundo,* 6.

Clément entende l'ordonnance des cieux : « Par sa souveraine puissance, le Créateur lui-même... a voulu affermir la voûte des cieux, et les a mis en ordre (διεκόσμησεν) avec sa science incompréhensible (1). »

c) *La διακόσμησις terrestre.*

La διακόσμησις s'entendait pourtant de préférence de la terre, entourée des eaux, telle était la voix de la tradition : « Il a plu aux Stoïciens de se représenter l'ordonnance (διακόσμησιν) universelle comme suit : la terre au milieu du monde, car on dit qu'elle en constitue le centre, et autour d'elle, les eaux, en un cercle dont le centre est le même que celui de la terre, de sorte que la terre soit plongée dans les eaux (2). » Dans le *De mundo*, la terre fait office pareillement de centre de la διακόσμησις, immobile et fermement assise sur ses bases : « Le monde est l'ordre et l'arrangement de toutes choses (ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις), maintenus par Dieu et pour Dieu. Immobile et inébranlablement assis, le centre de cet arrangement merveilleux consiste en la terre, productrice de vie (3). » Au chapitre XXXIII aussi, établie fermement sur ses bases, la terre est entourée des eaux, comme chez les Stoïciens : « Le Créateur a distingué la terre des eaux qui l'entourent, et l'a assise (ἥδρασεν) sur le très solide fondement de sa propre volonté (4). » On aura rapproché le verbe ἥδρασεν, de Clément, de l'adjectif ἑδραῖος, lequel, dans le *De mundo*, souligne la fermeté avec laquelle la terre adhère à ses bases (5).

d) *La cause de la διακόσμησις.*

La δύναμις nommée là est précisément la force cosmique assurant la διακόσμησις, et dont l'action se rend sensible par l'activité vitale des végétaux et des vivants ; l'auteur du *De mundo* parle en effet d'une force diffuse, répandue à travers

(1) *I Clem.*, 33, 2-3, d'après trad. H. HEMMER, p. 69.
(2) DIOGÈNE L., *Vit.*, VII, 155 (*Stoic. vet. fr.*, II, nº 558).
(3) *De mundo*, 2. — L'auteur du même ouvrage dit encore que « dans les abîmes, au point le plus central du monde, la terre tout entière se tient en place, appuyée sur ses fondements solides, compacte, immobile et sans trouble » (*De mundo*, 3, d'après trad. J. BARTHÉLÉMY-SAINT-HILAIRE, p. 368).
(4) *I Clem.*, 33, 3, d'après trad. H. HEMMER, p. 69.
(5) *De mundo*, 2.

tous les êtres, assurant partout leur arrangement (διάκοσμος) : « Restant immobile, Dieu agit en chef et, avec le sens des justes proportions, veille d'une manière parfaite à l'ordonnance (ὁ σύμπας οἰκονομεῖται διάκοσμος) du ciel et de la terre, ordonnance qui s'étend aux êtres de toute nature... y compris les végétaux et les animaux, suivant le genre et l'espèce de ceux-ci (1). » Le résultat en est que, dans les airs, sur la terre et dans les eaux, les vivants naissent, se développent et périssent, obéissant sans cesse aux ordres de la Providence : « Qu'ils soient sauvages ou apprivoisés, qu'ils vivent dans les airs, sur la terre ou dans les eaux, les animaux naissent, se développent et périssent, obéissant aux lois que Dieu a décrétées (2). »

Chez Clément, l'œuvre de la διακόσμησις dépend pareillement de Dieu : « Avec son incompréhensible sagesse, il a mis en ordre les cieux (τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς) (3). » C'est comme chez Dion Chrysostome : « Lorsqu'ils furent achevés, le ciel et l'univers entier ont été mis en ordre avec l'art le plus sage et le plus excellent (κοσμηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφωτάτης τε καὶ ἀρίστης τέχνης (4). »

Au chapitre XXXIII, de toute évidence, Clément suit donc le thème stoïcien de la διακόσμησις. Les êtres multiples dont il est parlé là, cieux, terres, mers, animaux, sont les mêmes que dans les textes stoïciens, les termes caractéristiques sont les mêmes aussi.

2. *La joie du démiurge.*

Chose remarquable, par deux fois, au cours du chapitre XXXIII, Clément exprime la joie du démiurge, ou Créateur, joie provenant de l'ordre et de la beauté des œuvres réalisées. C'est d'abord vers le début, avant la phrase sur les cieux, la terre, les animaux : αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται (5), puis ensuite vers

(1) *De mundo*, 6.

(2) *De mundo*, 6. — Quant à la τάξις, ou ordre de l'univers, dans le *De mundo*, elle apparaît comme synonyme de la διακόσμησις : « Le monde est l'arrangement et l'ordre de toutes choses (ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις) maintenues par Dieu et pour Dieu » (*De mundo*, 2).

(3) *I Clem.*, 33, 3, d'après trad. H. Hemmer, p. 69.

(4) *Or.*, 36, 59.

(5) *I Clem.*, 33, 2.

la fin : αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη (1). Tout à la fin, l'enthousiasme monte encore : « Avec empressement et diligence (ἀόκνως), allons au-devant de la volonté divine (2). » Puis au chapitre suivant, ce sentiment se continue par l'invitation à se joindre aux chants des anges, et à élever la voix vers Dieu d'une seule bouche, avec persévérance (ἐκτενῶς) (3).

Or Dion Chrysostome exprime également, avec une insistance très vive aussi, la joie du démiurge devant l'ordonnance cosmique qui est son œuvre : « Il se réjouit et fut charmé d'une façon singulière (ἐχάρη δὲ καὶ ἐτέρφθη διαφερόντως). »

Mais lisons tout le passage de Dion, en marge de celui de la *I^a Clementis*.

Dion, XXXVI, 58-61.	*I Clem.*, XXXIII, 2 - XXXIV, 7.
L'ouvrage achevé (ἐργασάμενος), parfait, le cosmos (κόσμον) est créé. Sa beauté splendide est infinie ; il rayonne bien plus que celui que nos yeux contemplent à cette heure. N'est-ce pas ainsi que l'œuvre de l'artiste (τἄλλα ἔργα τῶν δημιουργῶν), à peine terminée, juste au sortir de ses mains (τῶν χειρῶν), brille d'un autrement vif éclat ? Telle la plante nouvelle (τῶν φυτῶν τὰ νεώτερα), tout entière pareille à ses scions, se couvre d'une verdure plus fraîche que les vieux arbres ; tels les animaux (τά... ζῷα) qui viennent de naître dans le charme de leur grâce ; tels non pas seulement ceux d'entre eux dont la forme est la plus belle, les pou-	Le Créateur (δημιουργός) lui-même et Maître de l'univers se plaît à son travail (ἐπὶ τοῖς ἔργοις). Il a voulu affermir les cieux (οὐρανούς) par sa souveraine puissance, et les a ornés avec son incompréhensible sagesse (τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν). Il a séparé la terre des eaux qui l'entourent, et l'a assise sur le fondement très sûr de sa propre volonté ; les animaux (ζῷα) qui vont et viennent à sa surface, il les a, par son ordre, appelés à l'existence ; par sa puissance, il a disposé d'avance la mer et les animaux (ζῷα) qui y vivent, et les a enclos dans leurs limites. Ensuite, l'homme (ἄνθρωπον), dont l'intelligence fait l'excellence

(1) *I Clem.*, 33, 7.
(2) *I Clem.*, 33, 8.
(3) *I Clem.*, 34, 7.

Dion.

lains, les jeunes bœufs, les jeunes chiens, mais les petits même des fauves les plus sauvages. L'homme (*ἡ... ἀνθρώπου φύσις*), il est vrai, est d'abord d'une nature molle, aqueuse, pareille à celle du grain consacré à Démèter, quand il n'est pas mûr ; mais sa jeunesse est-elle dans sa fleur, il n'est point de végétal en la création de port plus noble et plus magnifique. Mais tout le ciel, tout l'univers (*ὁ δὴ ξύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος*), lors de leur perfection toute neuve, issus à peine des mains du divin artisan (*τοῦ δημιουργοῦ χειρῶν*), ornés par l'art le plus savant, le plus accompli (*κοσμηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφωτάτης τε καὶ ἀρίστης τέχνης*), rayonnent, brillent, illuminent de toutes parts. Ils ne croissent pas peu à peu comme l'homme, faible, incomplet d'abord et qui finit par mourir ; ils sont jeunes et déjà pleins de force dès le commencement. Et quand le Créateur et Père (*ὁ δημιουργὸς αὐτοῦ καὶ πατήρ*) vit son ouvrage, il ne se proclama point satisfait. C'est le sentiment d'une âme médiocre, dans ses émotions médiocres comme elle. Il jouit de la joie (*ἐχάρη*) bienheureu-

I Clem.

et la supériorité, il l'a formé de ses mains (*χερσίν*) sacrées et pures, comme une empreinte de sa propre image... Quand il eut achevé tous ces êtres, Dieu les loua et les bénit... Remarquons que tous les justes se sont parés de bonnes œuvres (*ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι*), que le Seigneur lui-même s'est paré de bonnes œuvres, et s'en est réjoui (*ἔργοις ἀγαθοῖς... κοσμήσας ἐχάρη*). Possédant un pareil modèle, appliquons-nous sans hésiter (*ἀόκνως*) à faire sa volonté, et adonnons-nous de toutes nos forces aux œuvres de justice (*ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης*)... Considérons avec quel zèle toute la multitude de ses anges se tient près de lui et exécute sa volonté. L'Écriture dit en effet : Dix mille myriades d'anges se tenaient devant lui, et des milliers de milliers le servaient ; et ils criaient : Saint, saint, saint est le seigneur Sabaoth, toute la création est remplie de sa gloire. Et nous aussi, par notre concorde, réunis dans la communauté des sentiments, crions vers lui avec instance (*ἐκτενῶς*), comme d'une seule bouche, afin d'avoir part à

Dion.

se et, trônant sur l'Olympe, il rit de joie dans son cœur, car il vit tous les dieux, nés maintenant, rangés autour de lui. L'image du cosmos (*τοῦ κόσμου*) en cette saison (*ὥραν*) de la jeune splendeur, — il est beau, pourtant, toujours d'une infinie beauté, — il n'est point d'homme de notre âge, il n'en fut point dans les siècles passés pour la concevoir ou la peindre. Seuls le peuvent Apollon et les Muses dans ces chants divins dont l'harmonie est la plus pure et la plus sublime. Aussi, à notre tour, autant qu'il est en notre pouvoir (*ὅσον ἡμῖν δυνατόν*), élevons la voix sans hésiter (*οὐκ ὀκνή-σαντες*) (1).

I Clem.

ses grandes et magnifiques promesses (2).

Dion fait tomber l'accent sur la *διακόσμησις* resplendissante de l'univers et sur la joie sans pareille du Créateur, devant la beauté de l'ordonnance cosmique. Développant le même thème, Clément s'est plu à son tour à souligner la beauté de la création et la joie du démiurge.

Vers la fin du chapitre XXXIV de Clément, l'invitation à élever la voix vers Dieu est due aussi, sans doute, à l'imitation du thème hellénistique : chez Dion, il s'agit des chants d'Apollon et des Muses. Cette allusion de Dion Chrysostome aux chants des Muses est une preuve nouvelle des interférences pythagoriciennes dans notre thème, il suffira de se rappeler les passages

(1) *Or.*, 36, 58-61 ; sauf pour la dernière phrase, trad. L. FRANÇOIS, voir *Essai sur Dion Chrysostome (Université de Paris, Thèses de la Faculté des Lettres)*, Paris, 1921, p. 16-17.

(2) *I Clem.*, 33, 2 - 34, 7, d'après trad. H. HEMMER, p. 69-73.

de Maxime de Tyr et de Jamblique, cités plus haut (1). Pythagore « montrait que le pouvoir des Muses ne concerne pas seulement les objets si beaux de la perception esthétique, mais qu'il s'étend aussi à l'accord (συμφωνία) et à l'harmonie (ἁρμονία) des êtres » (2). Clément lui-même ne paraît pas avoir été sourd à la voix des cantatrices célestes (3).

§ 2. — *L'exhortation à la vertu.*

1. *La justice, vertu sociale.*

Dans la vie sociale, la δικαιοσύνη, ou justice, est d'une importance très grande. Suivant Ariston de Chio, qui, au IIIe siècle avant notre ère, restaura la morale cynico-stoïcienne, la δικαιοσύνη est la vertu qui régit les rapports avec le prochain : « Quand la vertu examine ce qu'il faut faire et ne pas faire, Ariston l'ap-

(1) Voir p. 116-117 et 128.

(2) JAMBLIQUE, *De vita Pythagor.*, 9, 45.

(3) Tout le monde sera-t-il d'accord avec notre interprétation ? Reconnaissant les allures stoïciennes du chapitre XX de la *I^a Clem.*, M. G. Bardy trouve cependant une « couleur biblique » au chapitre XXXIII : « Il suffit de lire tout le passage pour remarquer sa couleur biblique. Autant le chapitre XX était rempli de réminiscences empruntées au langage de la philosophie, autant ce chapitre XXXIII se tient dans la ligne de la tradition scripturaire. Le modèle que suit Clément est ici, à n'en pas douter, le premier chapitre de la Genèse, à quoi viennent s'ajouter certaines formules des Psaumes (cf. p. ex. *Ps.* 32, 6-7 ; *Ps.* 103, 5) » (*Expressions stoïciennes dans la I^a Clementis*, *Rech. de science relig.*, 12 (1922), p. 84). — La couleur biblique proviendrait-elle de l'usage du verbe διαχωρίζειν, qui figure aussi plusieurs fois au chapitre Ier de la Genèse, de celui du verbe στηρίζειν, pour la fixation des cieux, lequel verbe rappelle le mot στερέωμα, que le chapitre Ier de la Genèse emploie pour le firmament, enfin peut-être aussi de la mention de la création de l'homme, accompagnée, chez Clément, d'une citation du chapitre Ier de la Genèse ? Si coïncidences il y a, elles sont purement matérielles : R. Knopf l'a fait remarquer, employé plusieurs fois au chapitre Ier de la Genèse, le verbe διαχωρίζειν n'est cependant pas appliqué là, comme ici, à la séparation des terres et des eaux (*Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 99). Ces coïncidences s'expliquent d'ailleurs très facilement : Clément ne pouvait manquer d'avoir présente à l'esprit la teneur de la première page du livre sacré. Il faut faire une semblable remarque pour les termes dans lesquels se présente la création de l'homme. Quant à l'expression de mains du démiurge, elle figure également chez Dion (*Or.*, 36, 58-59). Pour l'ensemble, le chapitre XXXIII reproduit incontestablement le thème stoïcien de la διακόσμησις, absent du chapitre Ier de la Genèse ; W. Bousset a donc eu tort d'affirmer qu'il n'y aurait rien de spécifiquement hellénistique au chapitre XXXIII de Clément (*Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen, Nachr. von der königl. Gesellsch. der Wiss. Göttingen, philol.-histor. Klasse*, 1915, p. 459).

pelle prudence ; quand elle règle les appétits, quand elle détermine une limite ou une opportunité pour les plaisirs, il l'appelle la tempérance ; quand elle s'occupe des rapports sociaux, des conventions mutuelles, il lui donne le nom de justice (*κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους δικαιοσύνη*) (1). »

Dans la tradition stoïcienne, les vertus sociales apparaissent en effet comme le prolongement de l'ordre cosmique dans les mœurs humaines. La *δικαιοσύνη* est alors, selon Chrysippe, une émanation de la Providence toujours active : « Il n'est pas possible de trouver à la justice une autre origine, une autre naissance, que celle qui la rattache à Zeus et à la nature universelle. De là doit découler tout ce qui a rapport à la justice, si l'on veut parler avec quelque autorité des biens et des maux (2). » A son tour, la doxographie rattache la justice au Dieu suprême (3), pendant que Cicéron abonde dans le même sens : « De tous les animaux, il n'y a que l'homme qui ait observé le cours des astres, leur lever, leur coucher, qui ait déterminé l'espace du jour, du mois, de l'année, qui ait prévu les éclipses du soleil et celles de la lune, qui les ait prédites à jamais, marquant leur grandeur, leur durée, leur temps précis. Et c'est dans cette contemplation que l'esprit humain a puisé la connaissance des dieux, connaissance qui produit la piété, la justice, toutes les vertus, d'où résulte une vie heureuse, semblable à celle des dieux (4). »

2. *La justice chez Clément.*

A la fin du chapitre XXXIII, dans la célèbre exhortation à l'œuvre de justice : *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης* (5), la seule justice que le contexte stoïcien permette

(1) PLUTARQUE, *De virt. mor.*, 2 (*Stoic. vet. fr.*, I, n° 375), trad. V. BÉTOLAUD, II, p. 440.

(2) PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 9 (*Stoic. vet. fr.*, III, n° 326), d'après trad. V. BÉTOLAUD, IV, Paris, 1870, p. 413-414.

(3) « Il faut croire que Dieu, qui gouverne l'univers, prend soin des hommes, qu'il est bienfaisant et bon, qu'il a de l'amour pour les hommes, qu'il est juste, et qu'il possède toutes les qualités. A cause de cela l'univers a été appelé Zeus... » (ARIUS DIDYMUS, fr. 29, voir H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 464, EUSÈBE, *Praep. Ev.*, XV, 15, 5-6, et *Stoic. vet. fr.*, II, n° 528).

(4) *De nat. deor.*, II, 61, 153, d'après trad. NISARD *(Coll. des aut. lat.)*, IV, Paris, 1859, p. 142.

(5) *I Clem.*, 33, 8.

d'attendre est celle qui dérive de l'ordonnance cosmique : Clément connaît trop bien les thèmes du stoïcisme pour ne pas percevoir l'unité organique qui relie la δικαιοσύνη au développement dans lequel elle est enchâssée.

Déjà au chapitre XX, Clément développait le thème de l'ordre cosmique en vue de recommander une autre vertu sociale, l'ὁμόνοια. Celle-là aussi émanait de l'ordonnance universelle, tout comme la δικαιοσύνη du chapitre XXXIII : concrètement, cette dernière n'est pas fort différente de l'ὁμόνοια du chapitre XX. On sait la grande place tenue par la concorde dans les préoccupations de Clément : toute l'épître n'avait pas d'autre but que de gagner ses correspondants à la pratique de cette vertu.

Le chapitre XXXIII de la *Ia Clementis* ne doit pas être apprécié autrement que le chapitre XX. Tout comme au chapitre XX, l'on est en présence, au chapitre XXXIII, du thème de l'ordre cosmique. Et de part et d'autre, le développement se termine par une exhortation à pratiquer les vertus qu'y rattache la tradition stoïcienne (1).

---

(1) M. S. Lösch, aussi, retrouve dans la *Ia Clem.* le thème de l'ὁμόνοια, qu'il rattache, comme nous, à la philosophie sociale du stoïcisme (*Der Brief des Clemens Romanus*, voir *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (*Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore*, sér. V, 16), Milan, 1937, p. 182-184). Mais pourquoi M. Lösch prétend-il toujours que la présence de pareils éléments trahirait clairement le style de la chancellerie impériale ? (voir *Epistula Claudiana*, Rothenburg, 1930, p. 38-39.) M. Lösch croit pouvoir se faire une idée de ce style au moyen de l'épître de l'empereur Claude aux Alexandrins (*Epistula Claudiana*, passim). Mais cette dernière épître n'est-elle pas vraiment trop brève pour qu'on puisse en tirer des conclusions certaines au sujet des habitudes de style de la chancellerie impériale ? — Au lieu de raisonner comme nous, M. Lösch croit au contraire reconnaître dans la *Ia Clem.* le style de chancellerie avec tant de sûreté qu'il en estime qu'avant sa conversion, l'auteur de la *Ia Clem.* a dû être un des secrétaires *ab epistulis* de la chancellerie impériale (*Epistula Claudiana*, p. 44, et *Der Brief des Clemens Romanus*, p. 182-183). Pourquoi, aussi bien que les lettrés qui faisaient fonction de secrétaires de la chancellerie impériale, Clément de Rome ne pouvait-il pas posséder une connaissance directe de certains thèmes de la littérature contemporaine, lesquels ressortissaient à la philosophie du stoïcisme ? Il va sans dire que la seule imitation d'un style de chancellerie ne justifie pas suffisamment la connaissance si étendue de l'hellénisme dont la *Ia Clem.* fait preuve. — On connaît aussi l'étude du R. P. R. Van Cauwelaert : *L'Intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 31 (1935), p. 267-306). Fort intéressantes par elles-mêmes, les pages du R. P. Van Cauwelaert sur les rapports des villes de Rome et de Corinthe au début du Ier siècle de l'ère chrétienne (p. 282-305) ne nous instruisent guère, pourtant, des rapports des communautés chrétiennes

ARTICLE III

LA LITTÉRATURE DU JUDAÏSME ET L'ORDRE UNIVERSEL

Des écrivains appartenant au judaïsme ont, eux aussi, développé le thème de l'ordre cosmique. Mais au lieu d'aboutir sereinement aux qualités morales par lesquelles on se met à l'école de la Providence, avec beaucoup de véhémence de ton, ces auteurs s'en prennent à l'adoration des idoles et des animaux, et aux autres vices des païens : « N'ayez pas le faux zèle de corrompre vos actions par la cupidité, ni de laisser séduire vos cœurs par des paroles creuses ; dans le silence, vous accorderez à la volonté de Dieu de régner sur vos cœurs, en toute pureté, et d'éloigner de vous la volonté de Bélial. Le soleil, la lune et les étoiles ne détruiront point leur ordonnance (*τὴν τάξιν*), qui s'offre à vos yeux. Pareillement, par le désordre (*ἐν ἀταξίᾳ*) de vos actions, vous n'arriverez point à fausser la loi de Dieu. Adonnées à leurs égarements, abandonnant le Seigneur, les nations ont corrompu leurs voies (*τὴν τάξιν*), et se sont déclarées pour des morceaux de bois et de pierre, lesquels, en réalité, sont des esprits d'égarement. Vous, mes fils, vous n'agirez point ainsi, car dans le firmament, dans la terre et la mer et dans les créatures, vous reconnaissez le Seigneur qui a fait tout cela. Celui-ci est capable de vous bouleverser de fond en comble, comme il a fait de Sodome, laquelle a inverti l'ordre (*τάξιν*) de la nature. Les Égrégoriens invertirent semblablement l'ordre (*τάξιν*) naturel : c'est pourquoi le Seigneur les a maudits, leur envoyant des inondations, au moyen desquelles il a rendu (*τάξας*) leur terre déserte et stérile (1). » L'on s'aperçoit du jeu sur le mot *τάξις* : rien de pareil chez les Stoïciens, ni chez Clément.

---

de ces deux villes, ni de la vie de ces communautés. Ces pages s'en tiennent aux rapports officiels, situés sur le plan de la romanité. Or, les sources de la *I^a Clem.* nous révèlent une communauté romaine dont la vie spirituelle est faite d'hellénisme et de paulinisme, choses qui n'ont rien de spécifiquement romain, ni de latin. Aussi souscrivons-nous volontiers aux remarques de M. J. Zeiller : « L'Église primitive de Rome est plus orientale ou hellénique que latine... Nous avons affaire à une lettre grecque émanée d'une communauté plus hellénoorientale que romaine et adressée à une autre qu'on n'aperçoit pas de raison de supposer plus latine qu'elle-même » (*A propos de l'intervention de l'Église de Rome à Corinthe, Revue d'histoire ecclésiastique*, 31 (1935), p. 763-764).

(1) *Testam. Nepht.*, 3, 1-5.

Dans les *Oracula Sibyllina* se retrouvent les imprécations des Juifs contre les païens : « O vous qui êtes créés par Dieu à son image, pourquoi vous égarez-vous dans les vanités ? Pourquoi ne suivez-vous point une voie droite et sans détour, vous souvenant sans cesse du Créateur, qui ne meurt point ? Car il est un Dieu unique, d'une ineffable grandeur, habitant l'éther. Celui-ci se donne son être par sa propre puissance, invisible, voyant par lui-même toutes choses. Il n'est pas ouvré par la main du sculpteur de pierre, il ne porte pas la marque de l'homme qui l'a taillé dans l'or ou l'ivoire. Éternel, il se proclame celui qui est, qui était, et qui sera. Parmi les mortels, qui donc pourra contempler Dieu de ses yeux ? Qui se hasardera ne fût-ce qu'à écouter le nom du Dieu très grand des cieux, qui règne sur le monde, lui qui a tout créé par sa parole, le ciel, la mer, le soleil infatigable et la lune opulente, les luisantes étoiles, la puissante mère Téthys, les sources et les cours d'eau, le feu incorruptible, les jours et les nuits ? Dieu lui-même a fait Adam, qui fut le premier à être façonné, et dont le nom aux quatre lettres remplit l'Orient et l'Occident, le Midi et le Nord. Dieu lui-même a déterminé les apparences des mortels, et a fait naître les animaux sauvages, les reptiles et les oiseaux. Or, ce Dieu, vous ne le vénérez pas ni ne le craignez. Stupidement égarés, vous adorez des serpents, vous sacrifiez à des chats, à de muettes idoles de pierre et à des espèces végétales. Assis devant les portes de temples vides de divinités, fascinés par ces pierres misérables, vous guettez le vrai Dieu, oublieux du jugement de l'immortel conservateur de toutes choses, qui a créé ciel et terre. O race qui vous plaisez à faire couler le sang, race hypocrite et mauvaise, race de gens impies, menteurs, fourbes, vicieux, adultères, idolâtres, qui machinent la tromperie, dont le cœur est plein de mal, chez qui l'aiguillon des passions est sans cesse indompté, qui vont jusqu'à se faire violence à eux-mêmes, et dont l'âme est dénuée de pudeur ! Riche et plein de biens, aucun d'entre eux n'en donnera à son prochain ; au contraire, débordant de sentiments mauvais, il sera redoutable à tous les mortels. Ils ne seront en aucune manière fidèles, et leurs femmes seront veuves (1). »

(1) *Orac. Sibyl.*, III, 7-43. — Le même ouvrage renferme encore plusieurs passages semblables.

La mention du Dieu non fait de main d'homme et, vers la fin, l'adoration des animaux, trahissent un seul but, celui de combattre l'idolâtrie. L'on aura été frappé aussi du rapprochement de l'idolâtrie et des vices des païens : tout cela est propre à la version judaïque du thème. Or, rien de pareil ne se retrouve ni chez Clément ni chez les auteurs profanes : là, les conclusions morales se rattachent directement à l'ordre du monde, sans invectives contre l'idolâtrie ou les vices des païens. Clément ne tient donc pas de la littérature du judaïsme son thème de l'ordre universel (1).

(1) Le thème hellénistique est abondamment représenté chez Philon d'Alexandrie. Mais il semble sans intérêt, du moins pour le point de vue où nous nous plaçons, de rapprocher les textes de Clément de Rome des siens. Ces derniers, en effet, plus formellement philosophiques, s'il se peut, que ceux des auteurs profanes que nous avons cités, se rapprochent assez bien de certains passages de Maxime de Tyr. Ceux que la question intéresse peuvent s'en rapporter aux endroits suivants : PHILON, *De opif. mundi*, 53 sqq., 69 sqq. et 77 ; *De congr. erud. gr.*, 51 ; *De spec. leg.*, I, 32 sqq. et 210 ; III, 187 sqq. ; MAXIME DE TYR, *Diss.*, 2, 9-10, et 11, 9-11.

CHAPITRE VI

LA FOI PAULINIENNE

Clément se serait-il contenté de transcrire matériellement les formules pauliniennes, les désavouant par le contexte dans lequel il les insère ? Le problème du paulinisme de Clément revient en effet à se demander si le contexte dans lequel la foi paulinienne se rencontre permet de conserver un sens vraiment paulinien aux formules empruntées à saint Paul. Ainsi, dans le grand passage sur la foi, au chapitre XXXIII, l'élément le plus intriguant est l'exhortation à « l'œuvre de justice (*ἔργον δικαιοσύνης*) ».

ARTICLE PREMIER

L'EXPRESSION *ΕΡΓΟΝ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ*

§ 1er. — *La justice.*

La justice recommandée au chapitre XXXIII de Clément ne serait-elle pas, en vérité, bien autre chose que la vertu sociale des Stoïciens, émanant de l'ordre cosmique ? L'œuvre de justice n'y contre-balancerait-elle point l'affirmation, du chapitre précédent, de la justification par la foi ? On l'a souvent cru jadis et, à leur façon, les auteurs plus récents paraissent encore de cet avis ; avec cette différence, cependant, qu'au lieu de reconnaître à la justice par les œuvres la valeur d'une formule antithétique, qui équilibrerait la précédente, on lui accorde désormais toute la place, et d'absorber ainsi la justice par la foi. Les mots de Clément ne trahissent-ils pas une justice amphibie, plutôt judaïque, mais travestie à la grecque ?

Il y aurait un parallèle. Sous la plume d'un écrivain stoïcien de l'époque hellénistique, à savoir le géographe Strabon, la justice

du judaïsme apparaît transformée en celle de l'éthique grecque, comme le Dieu des Juifs est métamorphosé en l'énergie cosmique du stoïcisme, universellement enveloppante : « Ce fut Moïse... prêtre égyptien, qui, après avoir été préposé au gouvernement d'une partie de la basse Égypte, voulut, par dégoût de l'ordre de choses établi, sortir d'Égypte, et qui emmena à sa suite en Judée tout un peuple attaché comme lui au culte du vrai Dieu. Il disait et enseignait que les Égyptiens et les Libyens étaient fous de prétendre représenter la divinité sous la figure de bêtes féroces ou d'animaux domestiques, et que les Grecs n'étaient guère plus sages quand ils lui donnaient la forme et la figure humaine ; que la divinité ne saurait être autre chose que ce qui nous enserre, nous, la terre et la mer, autre chose par conséquent que ce que nous autres Stoïciens appelons le ciel et le monde ou la nature (*εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν*). Quel est l'esprit en pleine possession de sa raison, disait-il encore, qui eût osé concevoir une image de la divinité faite d'après tel ou tel modèle humain ? Non, il faut renoncer à tous vains simulacres de la statuaire, et se borner, pour honorer la divinité, à lui dédier une enceinte et un sanctuaire digne d'elle, sans vouloir y placer ni statue ni effigie d'aucune sorte. Il faut aussi que, dans ces sanctuaires, ceux qui sont sujets à faire d'heureux songes viennent dormir, et provoquer ainsi, pour les autres comme pour eux-mêmes, les réponses de la divinité, de qui les sages et les justes (*τοὺς σωφρόνως ζῶντας καὶ μετὰ δικαιοσύνης*) doivent toujours attendre quelque manifestation bienveillante, sous la forme d'une faveur ou d'un avertissement sensible, mais les sages et les justes seuls, cette attente étant interdite aux autres mortels... Les successeurs de Moïse demeurèrent pendant un certain temps fidèles aux mêmes principes, observant comme lui en toute vérité la justice et la piété (*δικαιοπραγοῦντες καὶ θεοσεβεῖς*)... (1). »

Dans ces lignes, l'auteur a en vue, incontestablement, la justice du judaïsme. Jamais pourtant, vu le ton stoïcien du morceau, on ne pensera y retrouver les contours précis de la justice justifiante du pharisaïsme. Au contraire, les expressions font songer

(1) *Geogr.*, XVI, 2, 35 et 37, trad. A. Tardieu, III, Paris, 1880, p. 344-346.

en premier lieu à des vertus de l'éthique grecque, tel est le sentiment dont on ne peut se défendre.

Or, dans le chapitre de Clément où figure l'exhortation à l'œuvre de justice, et infiniment plus que chez Strabon, éclate l'acception stoïcienne de l'œuvre de justice. Selon le Portique, la pratique de la justice était une partie intégrante de l'activité vitale de l'univers, organisme immense (1). Dans ces conditions, l'activité morale et juste ne consiste qu'à suivre l'exemple de l'ordonnateur et démiurge immanent au monde. Chez Clément, l'œuvre de justice émane alors de l'ordonnance universelle : la justice n'est que l'activité humaine produisant l'ordre social, à l'image de l'activité ordonnatrice du monde produisant l'ordonnance universelle. Être juste, c'est se mettre à l'école du démiurge universel, et suivre son exemple.

Aussi bien, voilà qui coïncide avec les procédés de la diatribe stoïcienne, pour laquelle l'exemple suprême à invoquer est celui de la Providence, exemple sans réplique, car il est impossible d'admettre que la Providence ne gouverne pas le monde avec la dernière perfection (2). On voit l'unité étroite et indissociable qui relie les exhortations morales du chapitre XXXIII au développement stoïcien du même chapitre.

Clément perçoit-il tout cela ? L'habileté très personnelle avec laquelle il a manié le thème de l'unité des membres dans le corps est la meilleure preuve qu'il n'ignore rien des conceptions stoïciennes relatives à l'unité organique des corps sociaux. Son développement du chapitre XX sur l'ordre cosmique a montré en outre qu'il se représente l'unité de l'univers comme celle d'un immense organisme. Enfin, Clément de Rome a toujours paru très au courant des procédés de style et des exemples dont se servait la diatribe.

§ 2. — *L'œuvre de justice.*

C'est à l'œuvre de justice que Clément exhorte, *ἔργον δικαιοσύνης*, non pas uniquement à la justice en général.

1. *L'expression dans la littérature du judaïsme.*

Il faut l'avouer, on peut difficilement oublier la résonance théologique du mot « œuvre ».

---

(1) Voir plus haut, p. 137-139.

(2) R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 56-57.

L'expression proviendrait-elle donc de la Bible des Septante ? Elle ne s'y trouve qu'une fois (1). Est-elle du moins familière au judaïsme hellénistique ? On ne la rencontre ni dans la Lettre d'Aristée, ni dans les Testaments des Douze Patriarches. Chez Philon d'Alexandrie, les deux seules fois qu'on la relève, il ne s'agit point d'œuvres produisant la justice (2).

Il n'est donc pas possible de croire que, dans la littérature du judaïsme, l'expression *ἔργον δικαιοσύνης* ait eu un sens technique défini.

2. *L'œuvre de justice dans le stoïcisme.*

Selon la morale du Portique, « parmi les actions bonnes et convenables (*τῶν δὲ καθηκόντων*), il y en a certaines qu'on qualifie de vraiment parfaites, et qui, en conséquence, sont appelées actions droites (*κατορθώματα*) : ce sont précisément les actions conformes à la vertu, comme d'avoir de la sagesse, et de pratiquer la justice (*τὸ δικαιοπραγεῖν*) (3). » De même, Chrysippe accorde à la pratique de la justice une place centrale, la croyant essentielle à toutes les vertus : « L'accomplissement de toute action droite et parfaite (*κατόρθωμα*) est une mise en œuvre des lois et de la justice (*δικαιοπράγημα*) ; or, un acte de modération, de fermeté, de prudence, de courage est l'accomplissement d'une action droite et parfaite ; c'est donc aussi une mise en œuvre de la justice (*δικαιοπράγημα*) (4). »

La justice étant, selon le Portique, comme l'essence de toute vertu, on comprend quel doit être, chez Clément, le sens de « l'œuvre de justice ». Plongeant dans la morale du Portique par toutes ses racines, l'expression de Clément émerge d'un contexte hellénistique incompatible avec le pharisaïsme. Il faut lui accorder une signification, aussi libérale que possible, d'œuvre moralement juste. C'est pourquoi, sans doute, au chapitre XXXIII de Clément, l'*ἔργον δικαιοσύνης* apparaît comme synonyme d'autres expressions, *ἔργον ἀγαθόν* et *ἀγαθοποιΐα* (5).

---

(1) *Sirac.*, 16, 22.

(2) *Quis rer. div. her.*, 95 ; *De congr. erud. gr.*, 179.

(3) Stobée, *Ecl.*, II, 7, 8 (*Stoic. vet. fr.*, III, nº 494).

(4) Plutarque, *De Stoic. rep.*, 15 (*Stoic. vet. fr.*, III, nº 297), d'après trad. V. Bétolaud, IV, p. 427. On pourra voir aussi Stobée, *Ecl.*, II, 7, 11 E (*Stoic. vet. fr.*, III, nº 501 et 502).

(5) *I Clem.*, 33, 1 et 7-8.

3. *L'expression chrétienne ἔργον ἀγαθόν.*

L'expression *ἔργον ἀγαθόν* est également aussi peu judaïque que possible : tandis qu'on la cherche en vain dans la Septante, on la relève de nombreuses fois dans les épîtres pauliniennes.

Le chapitre XXXIII de Clément commençait par les paroles : *ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας καὶ ἐγκαταλίπωμεν τὴν ἀγάπην* ; C'est à la charité, donc, que ressortissent les bonnes œuvres, recommandées par Clément, et rattachées par lui au zèle, source, pour les Stoïciens, des actions vertueuses : « Avec zèle et empressement, donnons-nous de la peine pour réaliser toute œuvre bonne (*σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν*) (1) ».

Chez saint Paul, les actes de la vertu de charité ne nuisaient aucunement au prestige de la foi. Ne parlait-il pas d'une *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, « une foi mise en action par la charité » (2) ? Sur ce point-là, aussi, pourquoi Clément ne penserait-il pas comme saint Paul ? Dans son contexte réel, stoïcien et chrétien, la recommandation de l'œuvre de justice, au chapitre XXXIII, s'harmonise parfaitement avec la foi paulinienne.

ARTICLE II

LA FOI AU CHAPITRE Ier DE CLÉMENT

Une difficulté subsiste cependant. Tout au début de la *I[a] Clementis*, la foi apparaît qualifiée par un adjectif insolite : *πανάρετος*. Certains ont pris cette alliance de mots comme la première expression, dans l'épître, d'une foi paulinienne affaiblie. L'affaiblissement était dû, sans doute, à des sympathies pour quelque judaïsme, ou judéo-christianisme. La foi serait alors de plain-pied avec les vertus qui règlent les actions humaines ; l'édition Gebhardt-Harnack de la *I[a] Clementis* traduit en effet les mots *πανάρετος πίστις* : *omni virtute plenam... fidem* (3) ; l'édition

(1) *I Clem.*, 33, 1.
(2) *Gal.*, 5, 6.
(3) O. Gebhardt et A. Harnack, *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae* (*Patrum apostolicorum opera*, I, 1), Leipzig, 1876, p. 5.

Lightfoot traduit pareillement : *your most virtuous... faith* (1).

Qu'on s'imagine cette traduction-là des mots de Clément entourée, en guise de contexte, de tout ce qu'on a écrit sur la soi-disant justification par les œuvres chez Clément, l'on sera bien près, alors, de croire que, dans l'esprit de Clément, l'activité des vertus morales a presque autant de poids pour la justification que la foi elle-même.

§ 1er. — *L'étymologie.*

Πανάρετος est composé du substantif *ἀρετή* et de l'adjectif *πᾶς*. Le substantif *ἀρετή* désigne l'excellence, et aussi le courage, le mérite, enfin la vertu, au sens moral et philosophique. Quelque importance qui revienne à cette dernière signification dans la philosophie grecque, elle est secondaire et dérivée seulement (2). Selon l'étymologie, *πανάρετος* signifie premièrement : « qui possède toute excellence, toutes les qualités ». Correspondant au sens dérivé de *ἀρετή*, le sens second, s'il existe, sera : « tout à fait vertueux », ou aussi : « possédant toutes les vertus ».

§ 2. — *Les faits.*

1. *Les textes épigraphiques.*

Ignoré des classiques, ce mot figure dans quelques textes épigraphiques, telle une inscription païenne de Chypre, datant de 29/30 de notre ère (3) : l'adjectif *πανάρετος* y voisine avec le substantif, employé adverbialement, *δωρεάν*, et les adjectifs *αὐθαίρετος* et *φιλοκαῖσαρ*, qualifications usitées dans les inscriptions (4).

Dans deux inscriptions funéraires d'Alexandrie, de l'époque romaine, l'adjectif *πανάρετος* est également flanqué d'éloges protocolaires :

Δ [ιονυσά] ριον παν [ά] ρετε φίλανδρε φιλότ [ε] κνε εὐψ [ύ] χει.
Διον [υ] σάριο [ν] πανάρε [τε] πάνκα [λ] ε φιλάνθρωπε, εὐψύχει (5).

---

(1) J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, I, 2, Londres, 1890, p. 271. — Voir aussi la traduction de H. Hemmer (p. 5) : « votre foi ... riche en vertus ».

(2) Voir O. Bauernfeind, art. *ἀρετή*, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 457-458.

(3) Voir W. Dittenberger, *Or. Graec. inscr. sel.*, II, n° 583.

(4) Liddell-Scott.

(5) Voir F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, I, n° 330-331.

Le caractère du document insinue le sens premier, conventionnel, pour l'adjectif πανάρετος (1).

D'autres inscriptions, à peu près contemporaines de celles-là, présentent toujours l'adjectif πανάρετος comme une épithète de politesse officielle, telle une inscription de Cilicie, non datée avec précision, où πανάρετος voisine avec le mot δεκαπρώτος (2), lequel indique la qualité de personnage important d'un municipe (3), ou cette inscription funéraire de Rome : Φλαυία Σερουάνδα ἡ καὶ Ἀγριππεῖνα, πανάρετε, εὐψύχι μετὰ τοῦ Ὀσείριδος (4).

Enfin, avec le même caractère conventionnel que l'adjectif correspondant, l'adverbe πανᾳρέτως se relève dans une inscription funéraire de Paphlagonie, datant probablement du deuxième siècle de notre ère (5).

S'il faut choisir une traduction de πανάρετος convenant pour tous ces textes, l'on s'en tiendra à celle de : « qui possède toutes les qualités » (6).

2. *La littérature du judaïsme.*

Absent de la Bible des Septante, employé une fois seulement par Philon d'Alexandrie (7), l'adjectif πανάρετος ne semble pas avoir eu de signification particulière dans la littérature du judaïsme.

3. *Les autres textes littéraires.*

Le mot y est rare. Dans un passage de Lucien de Samosate, l'adjectif πανάρετος est appliqué au philosophe qui, se parant de Platon, se croit un objet d'admiration, et s'estime seul intelligent. L'emphase ironique du ton recommande la signification de : « qui possède toute espèce d'excellence, ou de qualités » (8).

Sans doute, Eusèbe de Césarée témoigne-t-il de l'acception

---

(1) M. G. Botti fait remarquer que ces inscriptions sont tracées à l'encre rouge, chacune sur l'un de deux piliers parallèles, et qu'il s'agit de la même personne de part et d'autre, puis il ajoute : « Évidemment, aux anniversaires, on n'a pas ménagé les éloges à Dionysarion » (*Études topographiques, Bull. de la soc. archéol. d'Alexandrie*, 2 (1899), p. 47).

(2) *Corp. inscr. Gr.*, III, n° 4413.

(3) LIDDELL-SCOTT.

(4) *Inscr. Gr.*, XIV, n° 2098.

(5) *Corp. inscr. Gr.*, III, n° 4150.

(6) On ne traduira donc pas : *model of all virtue* (LIDDELL-SCOTT).

(7) *De migr. Abrah.*, 95.

(8) *Philops.*, 6.

qui avait généralement cours avant lui. Or, tantôt, chez lui, *πανάρετος* est appliqué au pouvoir divin (1), tantôt, il qualifie la science des choses divines (2), ou la doctrine du Christ (3) ; tous les textes convergent pour recommander le sens premier, celui de « qui possède toute excellence, toutes les qualités ». Les textes littéraires nous confirment donc le sens laudatif et conventionnel, qui est également celui des inscriptions.

4. *Le contexte de Clément.*

Clément lui-même atteste aussi cette signification. Au chapitre XLV, on lit en effet ces mots, relatifs au nom divin, digne de toute gloire, et qu'on adore : *λατρευόντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ* (4), et ces autres, sur un genre de vie dont on se pare, digne de toute louange et d'une vénération religieuse : *τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι* (5).

Au chapitre Ier de Clément, la phrase : *τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν οὐκ ἐδοκίμασεν* ; est suivie de plusieurs autres, fort louangeuses : *τήν τε σώφρονα καὶ ἐπιεικῆ ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν οὐκ ἐθαύμασεν* ; *καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἦθος οὐκ ἐκήρυξεν* ; *καὶ τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν οὐκ ἐμακάρισεν* (6) ; Les verbes employés : *ἐδοκίμασεν, ἐθαύμασεν, ἐκήρυξεν* et l'adjectif *μεγαλοπρεπές* sont tous mots déclamatoires. Une certaine ampleur de tour anime ces phrases, grâce aux couples de deux adjectifs pour un substantif : *τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν... πίστιν, τήν τε σώφρονα καὶ ἐπιεικῆ... εὐσέβειαν, τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν.* L'intention de l'auteur est de s'acquitter de l'obligation de commencer l'épître par quelques mots flatteurs. Concrètement, la signification de tous ces adjectifs, et de *πανάρετος* en particulier, est celle de compliments obligés.

§ 3. — *Πανάρετος au chapitre Ier de Clément.*

Des deux significations possibles à priori pour l'adjectif *πανάρετος*, seule, la première est sérieusement attestée par les docu-

(1) *Dem. ev.*, IV, 6, et III, 3.
(2) *Dem. ev.*, I, 10.
(3) *Dem. ev.*, I, 1.
(4) *I Clem.*, 45, 7.
(5) *I Clem.*, 2, 8.
(6) *I Clem.*, 1, 2.

ments épigraphiques et littéraires, seule, elle convient dans ceux des passages de la *I^a Clementis*, autres que le chapitre Ier, où figure le même adjectif, seule, enfin, elle s'applique au contexte du chapitre Ier.

Au chapitre Ier de Clément, comme ailleurs dans l'épître, il faut donc donner à l'adjectif *πανάρετος* le sens de : « qui possède toute excellence, toutes les qualités ». La phrase : *τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν οὐκ ἐδοκίμασεν* ; doit se traduire comme suit : « Qui donc, ayant demeuré parmi vous, n'a pu apprécier votre foi solide et toute excellente (1) ? » C'est un éloge de la foi des Corinthiens, et rien de plus. L'on aurait tort de croire que, chez Clément, l'expression *πανάρετος πίστις* représenterait une foi altérée, par exemple par du moralisme judéo-chrétien, ou par tout autre élément de ce genre.

ARTICLE III

LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

Faudra-t-il admettre dès lors que les formules pauliniennes de Clément aient un sens véritablement paulinien ?

§ 1er. — *Clément adversaire du pharisaïsme.*

En vérité, les formules de Clément ne sont pas pauliniennes à l'extrême. Saint Paul dénie aux seules œuvres de la Loi de pouvoir servir de titre à la justification. Mais que penser de ces titres multiples et divers, dont la *I^a Clementis*, renchérissant sur la négation de Paul, nie résolument qu'ils opèrent la justification : *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων* (2) ?

1. *Sagesse, intelligence et œuvres de la Loi dans l'apocalyptique.*

Un écrit pharisaïque de l'époque, l'Apocalypse syriaque de

(1) *I Clem.*, 1, 2. — Ainsi traduisait déjà R. Knopf : « Denn wer, der als Gast bei euch weilte, hat nicht euren herrlichen und festen Glauben erfahren... » (R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, p. 44).

(2) *I Clem.*, 32, 4.

Baruch, joint la sagesse et l'intelligence aux œuvres de la Loi : « Je priais ainsi : O Seigneur, Seigneur, vous êtes celui qui toujours éclairez ceux qui se conduisent avec intelligence. Votre Loi est vie, et votre sagesse vaut une conduite droite. Faites-moi connaître la signification de la présente vision ! Vous savez en effet que mon âme s'est toujours dirigée suivant votre Loi, et qu'au cours des jours de ma vie, je ne me suis point écarté de votre sagesse (1). » Plus loin apparaît avec plus de clarté le lien de la sagesse, de l'intelligence et des œuvres de la Loi : « A ceux qui se sont acquis des réserves de sagesse, auprès de qui l'on trouve des trésors d'intelligence, qui n'ont pas cessé d'être miséricordieux, et qui ont gardé la vérité de la Loi, à ceux-là, en vérité, sera donné le monde futur (2). »

Le même auteur écrit encore : « L'éclatante gloire de ceux qui, à présent, sont justifiés d'après ma Loi, de ceux qui, dans leur vie, ont possédé l'intelligence, et de ceux, aussi, qui, dans leur cœur, ont planté la racine de la sagesse, leur vive clarté s'accroîtra par degrés, et l'éclat de leur visage sera changé en beauté radieuse. Ils pourront alors entrer en possession du monde immortel, qui leur est promis pour ce moment. Ceux qui viendront en cet instant se lamenteront d'autant plus d'avoir méprisé ma Loi et bouché leurs oreilles, afin de ne pas entendre la sagesse, et de ne pas entrer en partage de l'intelligence (3). »

---

(1) « Und ich betete also : O Herr, Herr, du bist es, der immerdar erleuchtet die, welche verständig wandeln. Dein Gesetz ist Leben, und deine Weisheit ist Rechtleitung. So tu mir denn kund die Deutung dieses Gesichts. Du weisst ja, dass meine Seele immer mit deinem Gesetze umging und ich mein Lebtag mich nicht von deiner Weisheit entfernt habe » (*Apoc. syr. Bar.*, 38, 1-2, trad. B. VIOLET, p. 254).

(2) « Sie, welche sich Vorräte der Weisheit anlegten und bei den Schätze der Einsicht zu finden sind ; die vom Erbarmen nicht abliessen und die Wahrheit des Gesetzes bewahrten, eben diesen ja wird die künftige Welt gegeben...» (*Apoc. syr. Bar.*, 44, 14-15, trad. B. VIOLET, p. 263).

(3) « Auch die Herrlichkeit derer, die jetzt meinem Gesetze gerecht worden sind, derer, welche in ihrem Leben Einsicht besassen, und derer, welche in ihr Herz hinein die Wurzel der Weisheit gepflanzt haben, ihr Glanz wird dann stufenweise verklärt, und das Aussehen ihrer Angesichter zu strahlender Schönheit umgewandelt werden ; damit sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt, die ihnen alsdann verheissen ist. Denn umso mehr werden die seufzen, welche dann kommen (?), darüber dass sie mein Gesetz verachtet und ihre Ohren verschlossen haben, um nicht Weisheit zu hören und Einsicht anzunehmen » (*Apoc. syr. Bar.*, 51, 3-4, trad. B. VIOLET, p. 276-277). Voir également *Apoc. syr. Bar.*, 51, 7.

Le IVe livre d'Esdras, apocryphe fort semblable au précédent, connaît pareillement l'alliance d'idées « Loi, sagesse, intelligence » : « Tu as laissé alors ce qui est à toi, tu t'es dévoué à ce qui me touche, et tu as publié ma Loi, tu as fondé ta vie sur la sagesse, et tu as appelé l'intelligence : ma mère (1). »

2. *Sagesse, intelligence et œuvres de justice dans l'apocalyptique.*

Au lieu de rapprocher la Loi, qui préside aux œuvres de justice, de la sagesse et de l'intelligence, l'Apocalypse syriaque de Baruch leur accole parfois la justice elle-même : « En ce temps-là, c'était la gloire et la paix, la sagesse était reçue dans la société des hommes, et des trésors d'intelligence s'accumulaient dans les communautés. Les fêtes saintes étaient célébrées avec grand bonheur et grande joie ; le jugement des princes était évidemment exempt d'erreur, et la justice était pratiquée en toute fidélité, selon les ordres du Puissant (2). »

3. *Sagesse, intelligence, piété et œuvres chez Clément.*

C'est donc un ensemble de mots consacré par l'usage du judaïsme pharisaïque, que ces expressions désignant les titres à la justification exclus expressément par Clément de Rome. N'ignorant point la littérature pharisaïque, Clément n'a pu être insensible à la valeur de ses expressions courantes. Par le fait même, il prend position, équivalemment, contre la thèse pharisaïque de la justification par les œuvres, la sagesse, l'intelligence et la piété. Rangeant Clément de Rome parmi les adversaires du pharisaïsme, cette exégèse permet d'attendre de lui un paulinisme sincère.

§ 2. — *La formule paulinienne de Clément.*

Le chapitre XXXII de la *Ia Clementis* présente la célèbre affirmation de la justification par la foi : *καὶ ἡμεῖς... οὐ δι' ἑαυτῶν*

---

(1) « Denn versäumt hast du Deines, um Meines bemüht, und hast mein Gesetz ausgekündet ; dein Leben hast du auf Weisheit gestellt und Einsicht genannt Meine Mutter ! » (*IV Esdr.*, 13, 54-55, trad. B. Violet, p. 187-188).

(2) « Und Heil und Friede war in jener Zeit ; Weisheit wurde vernommen in der Gemeinschaft, und Reichtum an Einsicht mehrte sich in den Gemeinden. Die Feste der Heiligkeit wurden mit viel Glück und Wonne vollzogen ; das Gericht der Fürsten zeigte sich ohne Falsch, und Gerechtigkeit wurde den Befehlen des Gewaltigen in Treue angetan » (*Apoc. syr. Bar.*, 61, 3-6, trad. B. Violet, p. 297).

δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως... (1). Au présent passif, le verbe *δικαιούμεθα* indique l'acquisition présente de la justification, comme dans ces mots de l'Épître aux Galates : *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι... εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ* (2). Remarquons-le, les mots *διὰ πίστεως* figurent également dans la phrase de l'Épître aux Galates. L'Épître aux Romains, aussi, contient une formule semblable : *ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως* (3).

Au chapitre XXXII de Clément, la justification par la foi a Dieu pour auteur : *καὶ ἡμεῖς... δικαιούμεθα... διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (4). Pareillement, chez saint Paul, Dieu est l'auteur de la justification par la foi, à témoin les mots de l'Épître aux Romains : *ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως* (5), et ceux de l'Épître aux Galates : *ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός* (6). La formule de Clément est donc incontestablement paulinienne.

§ 3. — *Clément et l'autorité de saint Paul.*

Mais la formule paulinienne reçoit-elle, chez Clément, un sens vraiment paulinien ? Poser cette question équivaut à se demander de quel crédit saint Paul était l'objet chez Clément de Rome.

Nous avons vu avec combien d'enthousiasme Paul était qualifié, au chapitre V de Clément, de héraut de la foi et de la justice pour l'Orient et pour l'Occident. Lui reconnaissant le caractère vénérable et religieux que l'antiquité attachait à cette qualité, Clément devait lui accorder aussi de témoigner, par les hauts faits de sa vie, d'une vertu supérieure.

---

(1) *I Clem.*, 32, 4.
(2) *Gal.*, 2, 16.
(3) *Rom.*, 3, 30.
(4) *I Clem.*, 32, 4.
(5) *Rom.*, 3, 30.
(6) *Gal.*, 3, 8. — On l'a prétendu, si Clément entend que la justification par la foi est réalisée sous l'Ancienne Alliance, cela veut dire que, pour Clément, la foi justifiante est fort différente de la foi de Paul, essentiellement liée au Christ. Telle est l'opinion de Harnack (*Einführung*, p. 76). Mais saint Paul lui-même (*Rom.*, 4) ne parlait-il pas déjà d'une foi d'Abraham, cet illustre personnage de l'Ancienne Alliance, foi qui lui était comptée pour justice ?

1. *L'autorité de saint Paul au chapitre XLVII de Clément.*

Les termes dont Clément use, au chapitre XLVII, pour inviter ses correspondants à relire la Ire de saint Paul aux Corinthiens sont peut-être plus instructifs encore : *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν ; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ 'Απολλώ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι* (1).

Après l'invitation de caractère général : « Reprenez en main l'épître du bienheureux Paul, l'Apôtre », Clément pose la question : « Que vous a-t-il écrit en tout premier lieu, aux premiers moments de l'évangélisation ? » Cette question a pour but évident de faire porter l'attention sur la phrase suivante : *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ 'Απολλώ.*

a) *La formule ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν.*

La signification d'« envoyer » est loin d'être la seule du verbe *ἐπιστέλλω*, il lui revient tout aussi couramment le sens d'« enjoindre » (souvent, enjoindre de vive voix, commander ; parfois, il s'agit d'ordres donnés par écrit) (2). Le mot *ἐπιστολή* possède à son tour deux significations, corrélatives aux deux significations du verbe *ἐπιστέλλω*, c'est pourquoi *ἐπιστολή*

(1) *I Clem.*, 47, 1-3. — Pourquoi les mots *τὴν ἐπιστολήν* sont-ils au singulier ? Clément n'aurait-il donc connu qu'une seule épître de saint Paul aux Corinthiens ? « Prenez l'épître » peut vouloir dire simplement : « Prenez telle épître concrète que j'ai en vue. » Ce serait là une façon de parler fort naturelle : familière à plusieurs anciens auteurs chrétiens, celle-ci pourrait provenir du angage populaire, volontiers imprécis. Que cette façon de parler puisse provenir du langage populaire, Th. Zahn l'a suggéré (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 2, Erlangen et Leipzig, 1889, p. 812, n. 1). Les Corinthiens sauront d'ailleurs aussitôt de quelle épître Clément veut parler. Cette interprétation de l'expression *τὴν ἐπιστολήν* se recommande par sa clarté : elle paraît valoir mieux que telle autre hypothèse compliquée, car il est peu probable que, dans ses mots, Clément ait caché des nuances subtiles, destinées à être découvertes par les futurs historiens du canon. Nous songeons à M. W. Hartke, qui a voulu entendre le singulier *τὴν ἐπιστολήν* d'une collection d'épîtres pauliniennes, en tête de laquelle se trouverait la Ire aux Corinthiens (*Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe*, Bonn, 1917, p. 55-58). — Si notre interprétation est juste, alors l'expression *τὴν ἐπιστολήν* insinue que la Ire de saint Paul aux Corinthiens était vraiment familière à Clément de Rome.

(2) LIDDELL-SCOTT.

désigne d'abord un « message », ou un « ordre », transmis verbalement ; ensuite, ce mot vise un « ordre écrit », ou une « lettre » (1).

Des deux significations du verbe ἐπιστέλλω, la première : « enjoindre », « commander », convient au mieux dans notre contexte, à cause de l'absence de complément direct. Les mots : ἐπέστειλεν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ doivent donc se traduire : « Il a donné des ordres (ou des recommandations) le concernant lui-même, ainsi qu'au sujet de Céphas et d'Apollos. »

Dans la phrase de Clément, l'adverbe πνευματικῶς possède certainement la valeur d'une allusion au début de la Ire aux Corinthiens de saint Paul. Souvent nommé au chapitre II de cette dernière épître, l'Esprit assurait à Paul l'autorité au nom de laquelle il intervenait dans les dissensions de Corinthe, et conférait au jugement de l'Apôtre la garantie divine (2).

A priori, l'expression ἐπ' ἀληθείας est susceptible, elle aussi, de deux significations différentes. La première de celles-ci : « en vérité », revient à souligner la réalité de l'action indiquée par le mot que l'expression modifie. L'autre signification, au contraire, est : « suivant la vérité », ou bien : « d'une manière conforme à la vérité », à propos d'une affirmation, d'un conseil...

De ces deux significations, la première s'accorde à merveille avec le présent contexte, car, très probablement, l'expression ἐπ' ἀληθείας modifie l'adverbe πνευματικῶς : saint Paul aurait alors donné des recommandations d'une manière « vraiment » digne de l'Esprit-Saint.

Si par contre l'on préférait s'en tenir au deuxième sens de l'expression ἐπ' ἀληθείας, on traduirait alors plutôt : « S'appuyant sur la vérité, l'apôtre saint Paul a donné des instructions dignes de l'Esprit-Saint (3). » L'autorité de saint Paul serait toujours

(1) *Ibid.*

(2) Voir *I Cor.*, 2, 10, 12-13 et 15.

(3) Dans des *papyri* de la fin du Ier siècle de notre ère ou du début du IIe siècle, on trouve l'expression ἐπ' ἀληθείας, avec le sens de « conformément à la vérité » :

> καὶ ὀμνύομεν Αὐτοκράτορα Καίσαρα
> Νέρουαν Τραιανὸν [Σ]εβαστὸν Γερμανικὸν
> Δακικὸν ἐξ' ὑγιοῦς καὶ ἐπ' ἀληθείας ἐπι-
> δεδωκέναι τὴν προκειμένην γραφὴν
> καὶ πλείω τούτων μὴ εἶναι μηδὲ ἔχει[ν.

(*Pap. Oxyrynch.*, no 1029, l. 20-24). Voir des exemples nombreux chez

affirmée. Recommandée par certains indices (1), cette seconde traduction ne semble pourtant pas indiquée ; la première lui paraît préférable. Il est plus conforme, en effet, au but de Clément d'avoir voulu dire : « D'une manière vraiment digne de l'Esprit-Saint, Paul donna ses recommandations... » Il ne s'agissait pas de recommandations doctrinales au premier chef ; qu'elles fussent qualifiées de « conformes à la vérité », on n'en aurait guère saisi la raison.

Joints au verbe ἐπέστειλεν, les mots ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ont pour effet d'insister sur l'autorité du geste de l'Apôtre, transmettant aux Corinthiens ses recommandations, en vue de aire cesser leurs querelles.

b) *L'expression ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου.*

Que Clément veuille insister sur l'autorité apostolique de saint Paul, d'autres détails encore le confirment.

Dans la locution ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, εὐαγγέλιον paraît devoir se traduire : « évangélisation », comme dans l'Épître aux Philippiens (2), d'où cette expression semble provenir. Les mots ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου rappelleraient alors aux Corinthiens les premiers moments où ils furent évangélisés par l'apôtre Paul. Rappelons-nous, à ce sujet, la phrase touchante adressée par Paul à ses Corinthiens : « Au moyen de l'évangélisation, je vous ai engendrés dans le Christ Jésus (3). » Que saint Paul ait présidé à Corinthe aux origines de la prédication évangélique, cela lui conférait sur les Corinthiens l'autorité du fondateur d'Église.

Quant aux mots ἐν ἀρχῇ, ils disent plus qu'un simple commencement. Avec une nuance d'idéalisation, il faut traduire : « Aux

---

F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, 1 (1925), col. 54. Il ne faut pas se laisser impressionner par le nombre de ces *papyri*, car ce sont toujours des formules stéréotypées de déclarations en vue des impositions fiscales. Les déclarations se terminent par une formule de serment par l'empereur, pour assurer leur conformité à la vérité. Là du moins où il n'y a pas de lacune dans le *papyrus*, l'expression ἐπ' ἀληθείας est constamment précédée d'une autre, ἐξ' ὑγειοῦς, laquelle veut dire : « en pleine possession de la raison ». L'expression ἐπ' ἀληθείας garantit la sincérité de la déclaration.

(1) Avec des verbes comme λέγειν, εἰπεῖν, διδάσκειν, l'expression ἐπ' ἀληθείας reçoit dans le Nouveau Testament le sens de « conformément à la vérité ». Voir R. Bultmann, art. ἀλήθεια, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 244.

(2) *Philip.*, 4, 15.

(3) *I Cor.*, 4, 15.

débuts solennels de l'évangélisation, lorsque la nouvelle vie commençait » (1). A l'instant même, Clément reviendra sur les nobles origines de l'Église de Corinthe, lorsqu'il dira : « La très ferme et antique Église des Corinthiens (τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν) » (2).

Situant saint Paul aux origines de l'Église de Corinthe comme son fondateur, Clément lui témoigne une estime très vive. Il lui reconnaît une autorité plus grande encore lorsqu'il qualifie de vraiment dignes de l'Esprit-Saint les recommandations de l'Apôtre dans sa Ire aux Corinthiens.

2. *Clément paulinien.*

Quand donc Clément reprenait la formule indubitablement paulinienne de la justification par la foi, sa profonde vénération pour l'Apôtre nous donne tout lieu de croire qu'il souscrivait par le fait même à la doctrine que contenait cette formule.

Adhérant, en toute vérité, à la doctrine paulinienne par excellence de la justification par la foi, Clément de Rome est véritablement paulinien. Il ne l'est pas d'une manière superficielle seulement, parce que, comme on l'a dit tant de fois, il transcrirait matériellement les formules pauliniennes, sans y croire. Paulinien, Clément de Rome l'est véritablement et réellement : d'accord avec l'Apôtre, il admet, dans toute sa plénitude de sens, la thèse essentielle de la justification par la foi, et rien ne témoigne qu'il ait rétracté son adhésion.

(1) En *I Clem.*, 19, 2, et 31, 1, ἀρχή s'applique aux origines de la vie religieuse de l'humanité. Sur les nuances de ἀρχή en grec, on verra G. Delling, art. ἀρχή, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 477-479, et aussi Liddell-Scott.

(2) *I Clem.*, 47, 6. On ne l'ignore point, dans la littérature grecque, le mot ἀρχαῖος peut viser les origines, les temps héroïques, avec la même nuance d'égard que ἀρχή. Peut-être la nuance est-elle ici plus marquée encore. Sur le sens de l'adjectif ἀρχαῖος dans la littérature grecque, voir G. Delling, *art. cit.*, p. 485. En *I Clem.*, 5, 1, cet adjectif s'applique aux exemples les plus illustres des temps anciens : ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα. — L'adjectif βέβαιος peut recevoir, comme sans doute ici, la signification d'« assuré par une garantie juridique », offerte soit par une tierce personne qui se porte caution, soit par le droit (H. Schlier, art. βέβαιος, *Theol. Wörterb.*, 1 (1933), p. 602, et W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 230).

CONCLUSION

Très neuf à première vue, le tour du chapitre V de la *I*^{a} *Clementis* ressortit en vérité au style de la diatribe stoïcienne. Pratiqué dans la ville éternelle au siècle de Clément par des maîtres de morale, tels Épictète, Dion Chrysostome, Sénèque, ce genre, à la fois oratoire et familier, possédait son image, très reconnaissable, du héros de la vertu. La rhétorique du stoïcisme se représentait celui-ci comme le vainqueur de luttes morales, sorte d'athlète idéalisé, selon un vieux thème. Au moment où la diatribe se met au service du christianisme, elle n'a rien de plus pressé que d'égaler les Apôtres, triomphateurs des *πόνοι*, peines ou épreuves, aux plus illustres héros de la philosophie. Le théâtre de leur témoignage idéal est le monde tout entier, comme pour les exploits d'Héraclès. Les princes eux-mêmes y font figure d'admirateurs, selon la mise en scène chère aux Cyniques.

Dans ce développement interfèrent les répétitions nombreuses du terme ζῆλος, désignant l'envie et la haine auxquelles les Apôtres doivent leurs malheurs : ce procédé de style confirme que le chapitre V est écrit d'après les modèles stoïciens.

* * *

Dans plusieurs passages caractéristiques, Clément transcrit certains grands thèmes des épîtres pauliniennes.

Et tout d'abord, les termes dans lesquels Clément présente la résurrection générale reflètent fidèlement ceux de la Ire de saint Paul aux Corinthiens. Cependant, désireux de communiquer à ses lecteurs sa foi vive en l'imminence de la résurrection générale, Clément introduit de nouveaux motifs de croire à celle-ci. Il est servi à souhait par sa possession des sources auxquelles on pouvait puiser pour ce genre de sujets : il use des écrits apocalyptiques, sources classiques de l'eschatologie ; il en appelle également à des lieux communs de la diatribe sur

l'alternance du jour et de la nuit et des saisons, et enfin à la résurrection périodique du phénix, légende en faveur chez les contemporains.

Très fidèle à suivre le texte même de Paul lorsqu'il transcrit le catalogue de défauts, ou plutôt, d'invectives, de l'Épître aux Romains, Clément montre néanmoins qu'au delà de Paul, il connaît la littérature dont s'inspire l'Apôtre lui-même.

Dans le développement sur les membres et le corps, corps social *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, pour le choix du sujet, Clément dépend de Paul ; il en dépend également pour la formule du « corps dans le Christ ». Quant au reste, aux yeux de Clément, beaucoup plus, s'il se peut, qu'à ceux de Paul, le thème de l'unité du corps est une partie intégrante du thème hellénistique, tel que l'offrent Denys d'Halicarnasse et d'autres, et tel, aussi, qu'il traduit les doctrines de la philosophie stoïcienne. Preuve que, pour Clément, l'idée paulinienne du « corps un dans le Christ » est quelque chose d'actuel et de vivant.

Clément développe enfin le thème de l'*ἀγάπη*, transposition paulinienne du thème pythagoricien de la *φιλία*. Mais, concevant, avec Paul, le drame de la charité rédemptrice comme le mystère chrétien par excellence, pour en décrire les diverses phases, Clément s'inspire en outre du chapitre Ier de l'Épître aux Éphésiens. La conscience est d'ailleurs vive, chez Clément, de la transcendance du mystère de la charité rédemptrice, qu'il célèbre dans les termes de la gnose intellectuelle hellénistique. Il ne renonce pas non plus à comparer au paradis de l'orphisme, très connu à son époque, le terme ultime auquel conduit la charité.

La science avec laquelle Clément de Rome renouvelle sans cesse les formules de Paul montre que l'hellénisme n'a point de secrets pour lui.

* * *

Clément possédait son hellénisme à fond. Cela ressort aussi des deux chapitres LIV-LV, où il exhorte les fauteurs de la sédition à se désister d'eux-mêmes, leur proposant en exemple les dévouements antiques. Cela transparaît encore à travers les endroits où Clément transcrit les formules de la gnose philosophique de l'hellénisme. Rien ne prouve, d'ailleurs, que Clément ait cru à une gnose salvifique par elle-même.

* * *

Du point de vue de la fidélité à saint Paul, l'affirmation, chez Clément, de la justification par la foi est d'une importance majeure. La question revient à se demander si l'idée de la justification par la foi n'est pas tellement contre-balancée par l'invitation à l'œuvre de justice qu'il ne serait plus possible de tenir Clément de Rome pour un paulinien authentique.

Au chapitre XXXIII, Clément n'exhorte à l'œuvre de justice que par manière de conclusion d'un long développement stoïcien. La Providence divine ordonnatrice y reçoit pour tâche de procurer à l'univers la splendeur d'une ordonnance magnifique, dont Dieu lui-même se réjouit. Vertu morale et sociale par excellence, la justice n'y intervient qu'à titre d'émanation de la Providence toujours agissante : selon la tradition stoïcienne, les vertus sociales sont le prolongement de l'ordre cosmique dans les actions humaines. Dans ce contexte, l'œuvre de justice revient à reproduire l'accord et l'harmonie de l'univers. Par toutes ses racines, l'exhortation de Clément à l'œuvre de justice plonge dans le stoïcisme pythagorisant de l'époque.

Déjà au chapitre XX, au moyen d'un développement relevant du même thème philosophique que le chapitre XXXIII, Clément invitait à la concorde et à la paix, autres vertus sociales du Portique, d'un sens voisin de celui de la justice. Le chapitre XXXIII et le chapitre XX de Clément convergent donc, comme de toute leur force, pour indiquer la vraie signification de l'œuvre de justice, au chapitre XXXIII.

Point du tout technique dans les écrits du judaïsme, chez Clément, l'expression *ἔργον δικαιοσύνης* est, au contraire, synonyme de l'expression, figurant chez Paul, d'*ἔργον ἀγαθόν* : tout cela désigne l'œuvre moralement juste, au même titre que, chez les Stoïciens, les termes de *κατόρθωμα* et de *δικαιοπράγημα*.

La formule solennelle de Clément au sujet de la justification par la foi sonne comme suit : « Nous ne sommes pas justifiés grâce à nous-mêmes, ni non plus grâce à notre propre sagesse... à notre intelligence, à nos œuvres (1). » Exclus par Clément, ces titres sont précisément ceux dont l'apocalyptique, authentique représentant du pharisaïsme, attendait la justification :

---

(1) *I Clem.*, 32, 4.

par son exclusion expresse, Clément prend position contre la thèse pharisaïque de la justification par les œuvres.

Aucune difficulté, non plus, contre la foi paulinienne de Clément à cause de la présence, au chapitre Ier, de l'expression *πανάρετος πίστις*. Cette expression n'enveloppe aucun rapport de la foi avec des œuvres justifiantes, car la signification indiquée pour l'adjectif *πανάρετος* par les textes épigraphiques et littéraires est celle de : « qui possède toute excellence, toutes les qualités », rien de plus.

Il faut dès lors reconnaître le sens nettement paulinien de la formule sur la justification, au chapitre XXXIII. Cela nous est confirmé par le respect dont Clément fait preuve, à l'endroit de Paul, au chapitre XLVII, là où il recommande aux Corinthiens de reprendre en main l'épître qu'ils ont reçue jadis du « bienheureux Paul, l'Apôtre », épître donnant des recommandations vraiment dignes de l'Esprit-Saint (1).

* * *

Quantité littéraire autant que quantité doctrinale, l'hellénisme interfère dans la *I[a] Clementis* avec le paulinisme. C'est surtout pour ne pas avoir reconnu l'hellénisme de l'épître qu'on se l'est trop souvent figurée comme un démarquage judéo-chrétien de la Bible grecque. Les emprunts de Clément à l'Ancien Testament se réduisent à quelques idées et à des citations, bref, à ce que tout chrétien cultivé pouvait lui reprendre. Mais la rédaction personnelle de Clément révèle sa connaissance approfondie de l'hellénisme. Loin d'emprunter à la Bible grecque la matière ou le style de ses développements originaux, il les trouve dans la rhétorique stoïcienne, plus ou moins assaisonnée de platonisme et de pythagorisme, que pratiquaient les milieux lettrés de la Rome du Ier siècle. Dans la *I[a] Clementis*, le message paulinien de l'universalité du salut par la foi se trouve enchâssé, comme dans son contexte le plus approprié, dans les formules du stoïcisme moyen, expression du cosmopolitisme hellénistique.

L'épître de Clément témoigne donc de la pénétration du christianisme, dès la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, dans les cercles les plus cultivés de la ville éternelle (2) : dès cette époque,

(1) *I Clem.*, 47, 1-3.

(2) On avait noté déjà que, dès ce moment, le christianisme avait atteint

des représentants de ces milieux faisaient partie de la communauté chrétienne. Leur appartenant, Clément tenait la plume au nom de la communauté romaine tout entière.

Témoignage des plus anciens, après les épîtres de saint Paul, de l'assimilation progressive de la culture grecque par le christianisme, l'épître de Clément présage l'œuvre des apologistes.

---

jusqu'aux grandes familles aristocratiques de Rome, voir L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église,* I, Paris, 1906, p. 215-216. Mais faute d'avoir suffisamment mis en relief l'hellénisme de Clément, et aussi pour avoir surfait l'importance des éléments empruntés par lui à la Bible grecque, on n'a songé encore que trop peu à la place très honorable que Clément devait tenir dans la Rome de la fin du Ier siècle.

TABLES

I

Sources

1. *Ia Clementis.*

I Clem.,	1, 2	62, 77, 150-151, 162.
	2, 8	150.
	3	XXVI n. 1.
	3-6	2 et n. 1, 5 n. 1, 8.
	3, 2	5 n. 1.
	5	1, 5 n. 1, 14, 22 n. 3, 31 et n. 5, 34-35, 37-39, 38 n. 2, 159.
	1	8, 21-22.
	2	14, 19.
	3-4	21.
	4	14, 22, 32.
	5	16 n. 3, 32.
	6	18, 30, 32, 34, 154.
	7	14, 16 n. 3, 23, 28, 30, 33.
	6, 1	21.
	2	32.
	4	34 n. 4.
	10, 7	77.
	11, 1	77.
	12, 1	77.
	19, 2	119, 158 n. 1.
	2-20, 1	119-121.
	3	119, 123.
	20	115, 137 n. 3, 139, 145, 161.
I Clem.,	20, 1	115.
	1-3	111, 120.
	2	115.
	2-3	117.
	2-4	112-113.
	3	116, 124.
	4	117.
	5	121.
	5-6	118 n. 2.
	6	122.
	6-8	121.
	8	118 n. 2.
	9	112-113, 118 n. 4.
	10	118 n. 3 et 5, 124.
	11	121, 124-125.
	21, 1	125.
	23, 4-5	68.
	5	67, 69.
	24-30	67.
	24, 1	66-67.
	4-5	70.
	25	72 n. 3.
	27-30	68.
	27, 1-2	69.
	4	69.
	28, 1	69.
	31, 1	158 n. 1.
	32, 2-34, 7	134-136.

I Clem.,	32, 4	XXII, 151, 153-154, 161.
	32, 4-33, 8	XXI, XXIII, XXVIII.
	33	137 n. 3, 139, 161-162.
	1	147.
	2	133.
	2-3	130, 132.
	3	133.
	7	134.
	8	134, 138, 143-147, 161.
	34, 7	134.
	35, 5	58.
	5-6	74-78.
	36	XXIX.
	1	58, 64.
	2	59-60, 62.
	37	78-93.
	1	82-83.
	1-38, 2	79-93.
	2	83.
	3	84.
	4	81, 84.
	4-5	81.
	5	81, 83 n. 2, 89.
	38, 1	91-92.
	44-45	160.
I Clem.,	45, 7	150.
	46, 6	91 n. 1.
	6-7	93 n. 4.
	7	91 n. 1, 92-93.
	47, 1-3	155-158, 162.
	6	158.
	48, 5-6	93-94.
	49, 1	99.
	1-50, 5	94-108.
	2	97.
	4	101-102.
	5	98, 100.
	5-6	107.
	6	100.
	50, 1	96-97, 102-103, 108.
	3	106.
	5	100, 108.
	54-55	XXIX.
	54, 1-3	50.
	3-4	52.
	55, 1	50, 52-55.
	1-3	50-51.
	2-3	56.
	56, 1	53.
	59, 2	60.
	61, 3	63.
	63, 2	125.
	64	63.

2. *Saint Paul*

(ainsi que les autres passages du Nouveau Testament).

Rom.,	1, 28	75.
	28-32	58 n. 2.
	2, 2	74-78.
	3, 8	69 n. 7.
	30	69 n. 7, 154.
	4	154 n. 6.
	5, 8-9	107 n. 1.
	12, 1-2	82 n. 1.
	5-6	92.
I Cor.,		155 n. 1.
	2, 10	156.
	12-13	156.
	15	156.
I Cor.,	12, 4-27	79-80.
	7	82.
	12-26	81 n. 10.
	17	81.
	21	81.
	22	81.
	24	81.
	27	92-93.
	12, 31-14, 1	94-96.
	13	99 n. 1, 107.
	4-7	98.

I Cor.,	13,10	103.
	15,20-23	66-67.
	35 sqq.	70.
II Cor.,	5, 14-15	107 n. 1.
Gal.,	2, 9	39.
	16	154.
	3,8	154.
	5,6	147.
Eph.,	1, 3-10	107.
	10	108.
	4, 3-4	82 n. 1.
	4-6	93 n. 4.
	6, 11 sqq.	83 n. 5.
Phil.,	4, 15	157.
Col.,	3, 14	97.
I Tim.,	1, 18	83 n. 5.
Mt,	13, 3	70.
	4	70.
	6	71.
	8	70.
Mc,	4, 3	70.
	4	70.
	6	71.
	8	70.
Lc,	8, 5	70.
	6	71.
Jn,	14, 15	99 n. 3.
I Jn,	5, 1-3	99 n. 3.

3. *Auteurs anciens.*

Aetius, I, 6	33, 112-114.
Ampelius, L.,	
Lib. mem., 20	47 n. 2.
Anaxagore, fr. 1	125 n. 4.
Antoninus Liberalis,	
ΜΕΤ. ΣΥΝ., 25	43, 52.
Apoc.gr.Bar., 6-8	72 n. 2.
6, 3-13	73 n. 5.
Apoc. syr.	
Bar., 15, 8	35 n. 1.
20, 6	69 n. 4.
30, 1	68 n. 2.
38, 1-2	152.
44, 14-15	152.
48, 39	69 n. 5.
50, 1-4	68 n. 1.
51, 3-4	152.
7	152 n. 3.
61, 3-6	153.
85, 9	69 n. 7.
Ps.-Apollodore,	
Biblioth., III, 73	43 n. 5, 44 n. 2, 54, 55 n. 7.
203	44 n. 2.
203-204	42 n. 3.
Apulée,	
Flor., 22	9, 29, 34.
Ps.-Aristée,	
Epist.	35, 36 et n. 2.
Aristide, Ael.,	
Panath., voir *Or.*, I, p. 191	43 n. 1, 44-45.
Aristophane,	
Ran., 145 sqq.	78 n. 1.
Ps.-Aristote,	
De mundo, 1	123.
2	115, 116 n. 4, 117-118, 132, 133 n. 2.
3	118 n. 2 et 5, 132 n. 3.
4	118 n. 5.
5	117, 118 n. 3 et 4, 127 et n. 4, 131.
6	115-117, 131, 133.
Arius Didymus,	
fr. 29	109, 128, 138 n. 3.
Asclépius, 41 B	61.
Athénée,	
Dipn., XIII, 12	129 n. 2.
Callimaque,	
Ep., 10	104 et n. 3.
Cicéron,	
De amic., 6, 20	97-98.
Lucull., 41, 126	109 n. 1.
De leg., II, 8, 19	34.

Cicéron,
De nat. deor.,
II, 14, 37 125.
24, 62 33.
61, 153 138.
62, 154 128 n. 4.
III, 15, 39 33.
De off., I, 43, 153 125.
Tusc., I, 48, 116 44, 54.
49, 116 45.
III, 34, 81 18.
Claude,
Epist. ad Alex. 139 n. 1.
Clément d'Alexandrie,
Quis div. salv.,
37, 1 103.
Strom., II, 21 125.
IV, 26 128 n. 4.
Cléomède,
De motu circ.,
II, 1, 84-86 110.
87 126.
Cornutus,
Theol. Gr., 31 9 n. 2.
Corp. Herm.,
I, 26 A 102-103.
28 60.
31 62.
IV, 2 123.
4 61, 103.
5-6 101-102.
11 B 123 n. 4.
V, 2 60, 119.
2-3 122.
2-9 119-121.
3 120.
4 120.
5 120-121.
8-9 121.
9 121.
VI, 4 B 101.
5 101.
VII, 2 A 59-60.
X, 8 A-9 62.
XI, II, 21 B 58.
XII, I, 3 63.
II, 20B-21 122-123.
Corp. Herm.,
XIII, 18 60.
Cratès, fr. 10 13.
Démétrius,
De eloc., 260 10, 31.
Démocrite d'Abdère,
fr. 191 4.
Démosthène,
Or., 60, 29 43.
Denys d'Halicarnasse,
Ant. Rom.,
VI, 83, 2 85.
86, 1-5 85-87.
Diodore de Sicile,
Biblioth. hist.,
I, 92, 3 105.
96, 2-5 105-106.
Diogène Laërce,
Vit., VI, 2 16 n. 6, 17.
11 19, 23.
63 29.
71 17.
72 29 n. 8.
93 29 n. 8.
98 29 n. 8.
104 19.
VII, 98 89 n. 4.
103 90 n. 1.
124 97.
130 50.
139 91 n. 2, 109 n. 1.
155 132.
Dion Chrysostome,
Or., 1, 60 29.
63 15 n. 1.
2, 18 30-31.
4, 26-27 23.
28 23 n. 4.
29 24.
30 24 n. 4.
30-31 24-25.
40-41 23 n. 3.
8, 11-13 15.
15 15.
16 17.
26-30 9 n. 1.

Dion Chrysostome,
Or., 8, 27 — 14-15.
28 — 33.
29 — 9, 29.
9, 11-12 — 14 n. 1.
12 — 17, 31.
12, 28 — 121-122.
29 — 122.
34 — 122.
35 — 126.
36-37 — 126.
31, 16 — 9.
30-31 — 15, n. 1.
36, 29-30 — 131.
30-31 — 129.
58-59 — 137 n. 3.
58-61 — 134-136.
59 — 133.
40, 35 — 126.
Élien,
Var. hist., 12, 28 — 43.
Épictète,
Diss.,
I, 4, 23-24 — 48.
6, 32 — 11.
11, 33 — 17, 22 n. 2.
14, 15 — 83.
18, 21-23 — 28 n. 3.
22-23 — 18.
22, 1 — 13.
24, 6 — 19.
29, 44-47 — 25-26.
50-54 — 25.
56-57 — 20, 21-22.
30, 2 — 47 n. 3.
II, 1, 10 — 17.
13 — 18, 28.
22 — 25.
25 — 25.
35 — 18, 28.
5, 26 — 90.
16, 44 — 11 n. 5.
17, 6 — 13.
19, 13 — 18, 28.
18 — 17.
23-24 — 48.
20, 26 — 48.
Épictète,
Diss.,
III, 11, 4 — 77.
13, 9-13 — 25.
21, 13 — 31.
22, 58 — 15-16.
59 — 10, 19.
60 — 15-16, 28.
61 — 22 n. 2.
69 — 31.
24, 34 — 83.
26, 28 — 21, 22 n. 2, 28.
31 — 15.
31-32 — 12.
32 — 11 n. 5, 29.
IV, 5, 35 — 129.
10, 10 — 9, 29.
10-11 — 19.
fr. 10, 6 — 100.
Épiphane,
De fide, 9, 41 — 64.
Ps.-Ératosthène,
Cat., 40 — 13 n. 7.
Eschyle,
Eum., 268 sqq. — 77.
540-545 — 77 n. 6.
Suppl., 697-699 — 77 n. 6.
IV Esdras,
7, 31-35 — 68 n. 1.
78-85 — 106 n. 2.
91-92 — 35 n. 1.
104-105 — 69 n. 7.
127-128 — 35 n. 1.
13, 54-55 — 153.
[Ésope],
Fab., 160 — 85.
Etymologic. magn.,
751, 16 sqq. — 64 n. 3.
Euripide,
fr. 21 — 84.
313 — 77-78.
362 — 42.
935 — 51.
Heracl., 408 — 54 n. 6.
490 — 54 n. 6.
821 — 54 n. 6.

Euripide,
Iphig. Aul.,
1473-1474 55.
1553-1556 44.
1555 54 n. 6.
1556 53.
1556-1557 55 n. 7.
Phoen., 911 sqq. 43.
913 54.
917-918 55.
Eusèbe de Césarée,
Dem. Ev., I, 1 150.
10 150.
III, 3 150.
IV, 6 150.
Praep. Ev.,
I, 10, 44 53 n. 3.
IV, 16, 6 53 n. 3.
XV, 4, 16 13.
17 13, 30.
15, 4-5 128 n. 4.
5-6 138 n. 3.
7 109 n. 1, 90.
Florus,
Epit., I, 17, 23 90.
Galien,
De plac. Hipp. et Plat., V, 6 125 n. 5.
Gen., 1 137 n. 3.
Hénoch, 50, 4-5 69 n. 7.
60, 6 69 n. 7.
63, 8 69 n. 7.
94, 10 69 n. 9.
108, 13 69 n. 7.
Hénoch sl., 12, 1 sqq. 73 n. 5.
15, 1 73 n. 5.
19, 6 73 n. 5.
Hérodote,
Hist., II, 73 73.
Hérodien,
Ab exc. d. Marci, III, 2, 7 4.
Hésiode,
Op., 195-196 5 n. 1.
Homère,
Il., II, 546-547 42 n. 1.
Od., XIV, 56 sqq. 77.
Horace,
Ep., II, 1, 10-12 34.
Od., III, 3, 9-10 33 n. 6.
Ps.-Hygin,
Fab., 68 45 n. 8, 55 et n. 7.
Is., 13, 22 67 n. 4, 69.
26, 20 106.
Isocrate,
Or., 10, 1 12.
Jamblique,
De vita Pythag., 9, 45 128.
Josèphe,
De bello Jud., II, 152-153 36 n. 2.
Opera 35-36 et n. 2.
Jubilés, 5, 13 69 n. 7.
Junianus Justinus,
Epit., II, 6, 19-21 45.
21 55.
Juvénal,
Sat., 14, 238-239 47 n. 2.
239-240 45.
Lucien,
De morte Peregr.,
18 27 n. 1.
33 48.
Philops., 6 149.
Vit. auct., 8 29.
Lycurgue,
Adv. Leocr.,
98-100 42.
99 54 n. 6.
Lysias,
Or., 2, 38 4.
IV Mach., 6 37 et n. 4.
6 et 17 38.
17 37.
Mal., 3, 1 67 n. 4-5.
Marc-Aurèle,
Comm., II, 1, 4-5 91 n. 1.
VII, 13, 3 91 n. 1.
Maxime de Tyr,
Diss., 2, 9-10 142 n. 1.
11, 9-11 142 n. 1.
15, 4 F-G 88.

Maxime de Tyr,
Diss.,
15, 5 A — 88
37, 4 M — 128.
15, 5 A-B — 116-117.
41, 2 — 126 n. 3.
Méléagre,
Epit. (Anthol. gr., I, nº 417) — 29 n. 8.
Musonius, fr. 6 — 14, 16, 19.
7 — 16.
8 — 2-3.
9 — 6, 24 n. 5.
Nonius Marcellus,
De comp. doctr.,
fr. 519 — 11 n. 2.
Orac. Sibyll.,
III, 7-43 — 141.
IV, 179 sqq. — 68 n. 1.
Ovide
Metamorph., XV, 389 sqq. — 73.
Pausanias,
Graec. descr.,
I, 5, 2 — 43 n. 4.
6, 2 — 55.
32 — 55 n. 7.
6 — 54 n. 6.
Pétrone, fr. 1 — 53 n. 3.
Philolaüs, fr. 10 — 127-128.
Philon d'Alexandrie,
De agric., 119 — 37.
De congr., 51 — 142 n. 1.
162 — 37.
179 — 146.
De Jos., 26 — 37 n. 2.
De migr. Abrah.,
95 — 149.
200 — 37 n. 1.
De opif. mundi,
53 sqq. — 142 n. 1.
69 sqq. — 142 n. 1.
77 — 142 n. 1.
Opera — 35.
Quis rer. div. her.,
95 — 146.
Philon d'Alexandrie,
Quod omnis probus liber, 88 — 37 n. 2.
De spec. leg.,
I, 32 sqq. — 142 n. 1.
210 — 142 n. 1.
III, 187 sqq. — 142 n. 1.
Platon,
Leg., III, 679 C — 4.
X, 902 D-E — 84.
Gorg., 508 A — 96, 129 n. 1.
Phileb., 47 E — 4.
50 C — 4 n. 2.
[Platon],
Axiochos, 13 — 104-105.
Pline l'Ancien,
Nat. hist.,
II, 167 — 30.
III, Prooem. — 30.
4 — 30.
X, 2 — 72-73.
Plutarque,
De comm. not., 34 — 128 n. 4.
Coriol., 6 — 87-88.
De ex., 5 — 51.
17 — 17.
De Is. et Os., 1 — 62.
2 — 61.
67 — 59.
68 — 58-59, 63.
77 — 61.
De Stoic. rep., 9 — 138.
15 — 146.
18 — 50.
De tranq. anim., 20 — 124 n. 3.
De virt. mor., 2 — 137-138.
Ps.-Plutarque,
Parall. min., 18 A — 42, 55 n. 7.
20 A — 42 et n. 3, 54 n. 6, 55 n. 7.
Polyen,
Strateg., I, 18 — 43 n. 1.
Pomponius Méla,
Chorogr., III, 8 — 72-73.
Porphyre,
De abst., II, 66 — 53 n. 3.
Vita Pythag., 31 — 115.

Proclus,
In Parmen.,
p. 78 — 97.
In II^{am} *p. I Alcib.*,
III, p. 72 — 97.
Ps., 32, 6-7 — 137 n. 3.
103, 5 — 137 n. 3.
109, 1 — 82 n. 4.
Ptolémée, Cl.,
Apot., I, 2, 2 et 7 — 110 n. 2.
Sap., 8, 7 — 35 n. 2.
Schol. Lips. in Il.,
XI — 12.
Schol. in Thucydid.,
I, 20 — 43, 54-55.
Sénèque,
De ben., VI, 36, 2 — 47 n. 2.
Cons. ad. Helv. — 17 n. 5.
Cons. ad. Marc.,
18 — 114 n. 1.
De const. sap., 2, 2 — 20.
Ep., 6, 5-6 — 20.
13, 2-3 — 10-11.
24, 3 — 49.
3-4 — 46.
4 — 45-46.
4-6 — 46.
11 — 20.
36, 10-11 — 71.
42, 1 — 72 n. 2.
67, 6-7 — 49.
7 — 46.
8 — 46-47, 49.
80, 3 — 16 n. 3.
81, 1 et 12 — 97 n. 7.
82, 10-12 — 49.
92, 30 — 91.
95, 52 — 91.
107, 9 — 83.
De ira, II, 31, 7 — 88-89.
De prov., 1, 5 — 98.
2, 3-4 — 11.
3, 5-10 — 3.
14 — 3 n. 5.
6, 3 — 70.
Sextus Empiricus,
Adv. mathem.,
VII, 93 — 124.
Sextus Empiricus,
Adv. mathem.,
IX, 26-27 — 111.
28 — 123-124.
111 — 113.
127 — 96.
XI, 22 — 82, 90 n. 1.
Simplicius,
In Ench. Epict.,
p. 208 — 96-98.
Sirac., 16, 22 — 146.
Sophocle,
Ajax, 158-161 — 84.
Stace,
Theb, X, 604 sqq. — 45, 55 n. 7.
763-765 — 54.
777 — 54.
768-769 — 54.
Stobée,
Ecl., I, 8, 42 — 72.
17, 4 — 89 n. 3.
21, 5 — 130-131.
41, 1 — 57.
49, 44 — 63.
68 — 102.
II, 1, 26 — 102.
7, 5 D — 89.
8 — 146.
11 B — 127.
E — 146 n. 4.
I — 33.
K — 11 n. 3.
M — 97 n. 7, 127.
III, 4, 111 — 10 n. 4.
7, 67 A — 42, 55 n. 7.
9, 46 — 12.
39, 33 — 42 n. 3, 54 n. 6, 55 n. 7.
40, 8 — 7 n. 1, 8, 24 n. 5.
IV, 32, 1, 21 — 7 n. 2.
33, 31 — 7 n. 3.
44, 82 — 18.
IV (2),
28, 16 — 117, 127.
Strabon,
Geogr., II, 1, 1 — 30.
III, 5, 5 — 30.

Strabon,
Geogr., XVI, 2, 35 et 37 144-145.
Tacite,
Ab exc. d. Aug., VI, 28 73.
Test. Benj., 10, 7-9 68 n. 1.
Test. Jobi 38.
4 35-36.
Test. Nepht., 3, 1-5 140.
Test. XII Patr. 36 et n. 2.
Tertullien,
Ad nat., II, 14 33 n. 6.
Théognis,
Sent., 147-148 12.
Tite-Live,
Ab urbe cond.,
II, 32, 7 90.
VIII, 9, 4-12 47 n. 2, 55 n. 7.
10 52-53.
12 53.
XXI, 43, 13 30.
XXIII, 5, 11 30.
Trag. adesp., n° 392 51.
Valère-Maxime,
De dict. fact. mem., V, 6, 5 47 n. 2.
Varron,
Res. rust., II, 1, 7 33 n. 6.
Sat. men., fr. 519 11 n. 2.
Velleius Paterculus,
Hist. Rom., I, 2, 1 45.
Virgile,
Aen.,
I, 94-96 46.
VIII, 290-291 34 n. 4.
De vir. illustr., 18 90.
Xénophon,
Cyrop., I, 2, 1 17 n. 1, 32.
5, 11 17 n. 1.
12 32.
II, 3, 4 17 n. 1, 32.
11 17 n. 1, 32.
VI, 2, 5 32 n. 8.
VII, 5, 79-80 17 n. 1.
Hell., VI, 1-5 17 n. 1, 33.
[Xénophon],
Cyneg., 12, 9-21 17 n. 1.
12, 17 11 n. 2.
12, 21 31-32.

4. *Inscriptions.*

Corp. inscr. gr.,
III, n° 4150 149.
4413 149.
Inscr. gr.,
XIV, n° 2098 149.
Or. gr. inscr. sel.,
II, n° 583 148.
Sammelb. (Preisigke),
I, n° 330-331 148.
2048 104.

5. *Papyri.*

Actes d'Appien 26-27.
Actes d'Isidore et de Lampon, fr. I 26.
II 26.
Actes d'Isidore et de Lampon, fr. III 26 n. 3.
P. Mimaut, 284 sqq. 61 n. 1.
P. Oxy., VII, n° 1029 156 n. 3.

II

Auteurs modernes (1)

Adler M. : XXIX.
Arnim H. von : XXX.
Bang J.-P. : XXV n. 3.
Bardy G. : 114 n. 1, 137 n. 3.
Bauer W. : XXX, 115 n. 3, 158 n. 2.
Bauernfeind O. : 148 n. 2.
Baur C. : XXVI, XXVII, XXVIII et n. 5, XXIX.
Benz E. : 47 n. 3.
Bidez J. : 110 n. 2.
Bihlmeyer K. : 83 n. 7.
Billerbeck P. : 71 n. 2.
Borleffs J.-C.-Ph. : 33 n. 6.
Botti G. : 149 n. 1.
Boulanger A. : 104 n. 1.
Bousset W. : 137 n. 3.
Bréhier É. : 64 n. 3.
Bultmann R. : 2 n. 2, 3 n. 5, 7 n. 4, 8 n. 1, 24 n. 4, 31 n. 1, 34 n. 3, 45 n. 3-5, 61 n. 2, 76 n. 1, 83 n. 2, 99 n. 2, 4 et 5, 100 n. 5, 145 n. 2, 157 n. 1.
Bux : 42 n. 5.
Campenhausen H. von : 22 n. 2.
Capelle W. : 115 n. 2.
Cerfaux L. : XXXI.
Chambry E. : 85 n. 1 et 3.
Charles R. H. : 35 n. 1, 36 n. 2, 72 n. 2.
Christ W. von : 85 n. 4, 90 n. 2 et 3.
Cohn L. : XXX.
Cotterill J. M. : 48 n. 4.
Cumont F. : 64 n. 2, 110 n. 2, 124 n. 3, 128 n. 3.
Cullmann O. : 5 n. 1.
Delatte A. : 98 n. 5, 128 n. 3.
Delehaye H. : 22 n. 2 et 3, 28 n. 3.
Delling G. : 158 n. 1 et 2.
Dibelius M. : 40 n. 1, 83 n. 5.
Diels H. : XXX n. 8, 13 n. 1, 33 n. 7, 64 n. 3, 109 n. 1, 113 n. 1, 114 n. 1, 125 n. 4, 128 n. 1 et 4, 138 n. 3.
Dieterich A. : 77.
Dittenberger W. : 148 n. 3.
Dougan Th. W. : 41 n. 1, 42 n. 1 et 4.
Duchesne L. : 162 n. 2.
Ferguson A. S. : XXX.
Fleckeisen A. : 8 n. 3.
Francke K. : 76 n. 1.
Frick C. : 72 n. 3.
Fridrichsen A. : 99 n. 1, 100 n. 4.
Gebhardt O. : 30, 147 n. 3.
Geiger K.-A. : 41 n. 1.
Giesecke A. : 17 n. 5, 24 n. 5.
Grenfell B. P. : 26 n. 3.
Hahn C. : 10 n. 1.
Hamburger J. : 72 n. 2, 73 n. 5.
Harnack A. von : XXI, XXII et n. 1, XXIII et n. 1 et 3, XXIV, XXV et n. 3, XXVI, XXVIII, 30 n. 1, 81 n. 10, 147 n. 3, 154 n. 6.
Hartke W. : 155 n. 1.
Hatch E. : XXIII n. 3, XXX.
Hegel G.-W.-F. : XXVIII.
Helm R. : 10 n. 1, 29 n. 8.
Herzog J.-J. : XXV n. 3.
Hude C. : 55 n. 1.
Hunt A. S. : 26 n. 3.
Jaeger W. : 24 n. 2.

(1) Nous ne relevons pas les noms d'auteurs de traductions, qu'on aura trouvés dans la bibliographie ; à plus forte raison, ne revenons-nous plus sur les endroits déjà notés dans l'*index* précédent.

James M. R. : 36 n. 1.
Joel K. : 17 n. 1.
Jouguet P. : 26 n. 2.
Jülicher A. : 43 n. 6.
Kern O. : 104 n. 2, 5 et 6, 105 n. 3, 106 n. 1.
Kittel G. : XXX.
Knopf R. : XXX, 66 n. 1, 72 n. 2, 78 n. 3, 81 n. 10, 82 n. 3, 83 n. 2 et 5, 137 n. 3, 151 n. 1.
Kranz W. : XXX n. 8, 125 n. 4, 128, n. 1.
Kroll J. : 57.
Lasaulx E. von : 41 n. 1.
Leisegang I. : XXX.
Lehmann E. : 99 n. 1, 100 n. 3.
Lemme L. : XXIV, XXV et n. 3.
Leroy M. : 72 n. 2.
Liddell-Scott : XXXI, 5 n. 1, 21 n. 2, 83 n. 7, 130 n. 2, 148 n. 4, 149 n. 3 et 6, 155 n. 2, 158 n. 1.
Lietzmann H. : XXI et n. 2, 76 n. 1.
Lightfoot J. B. : XXVIII n. 5, 148.
Lösch S. : XXI n. 1, 139 n. 1.
Marsh F. S. : XXVIII n. 5.
Mathieu G. : 24 n. 3.
Méautis G. : 96 n. 4, 98 n. 3, 128 n. 5.
Meinhold P. : XXVIII n. 5.
Mitteis L. : 26 n. 2 et 3.
Münzer F. : 46 n. 2.
Nauck A. : XXX n. 8, 42 n. 2, 51 n. 2 et 3, 78 n. 1, 84 n. 6.
Nestle R. : 85 n. 5.
Nock A. D. : 3 n. 5.
Norden E. : 8 n. 3, 33 n. 7.
Pauly-Wissowa : 10 n. 1, 29 n. 8, 42 n. 3 et 5, 43 n. 6, 46 n. 2, 90 n. 4.
Peremans W. : XXXI.
Pfuhl E. : 104 n. 4.
Preisigke F. : 104 n. 4, 148 n. 5, 156 n. 3.
Radermacher L. : 90 n. 4.
Redpath H. : XXX.
Reiter I. : XXX.
Reitzenstein R. : 61 n. 3, 62 n. 3.
Renan E. : XXV, XXVI et n. 1, XXIX.
Reuss É. : XXVIII n. 5.
Robin L. : 2 n. 2.
Rostovtzeff M. : 26 n. 3.
Schanz M. : 47 n. 2, 55 n. 2.
Schenkl H. : XXX, 17 n. 5, 18 n. 4, 28 n. 2.
Schermann Th. : XXX n. 1.
Schlier H. : 21 n. 2, 75 n. 3, 158 n. 2.
Schrenk G. : 12 n. 2, 13 n. 2 et 4.
Schürer E. : 38 n. 1.
Schwartz E. : 42 n. 3.
Scott W. : XXX, 57 n. 1, 61 n. 1, 63 n. 5.
Stauffer E. : 96 n. 1.
Strack H.-L. : 71 n. 2.
Strathmann H. : 36 n. 2.
Teichmann E. : 68 n. 2.
Torhoudt A. : 59 n. 2.
Uhlhorn G. : XXV n. 3.
Van Cauwelaert R. : 139 n. 1.
Vögtle A. : 76 n. 1.
Volz P. : 68 n. 1, 69 n. 7 et 10.
Wehofer Th.-M. : XXIII n. 3.
Wendland P. : XXX, 3 n. 3 et 5, 36 n. 2.
Wetter G.-P. : 60 n. 2.
Westcott B. F. : XXVIII n. 5.
Wilcken U. : 26 n. 2 et 3.
Winckelmann A. : 12 n. 3.
Wrede W. : XXIII et n. 3, XXIV-XXV.
Zahn Th. : 155 n. 1.
Zeiller J. : 139 n. 1.
Zeller E. : XXVII n. 4, XXVIII et n. 1 et 2, 10 n. 1, 38 n. 1, 98 n. 5, 115 n. 2.

III

Noms et matières

Abel : 8.
abîmes : 118 et n. 2, 132 n. 3.
Abraham : XXII, 154 n. 6.
Achille : 13 n. 7.
Adam : 68, 95, 103, 141.
adoration des idoles et des animaux : 140-142.
Alcidamas : 44.
Alcmène : 9 n. 2.
Alexandre le Grand : 23.
alternance du jour et de la nuit, et des saisons : 71-72, 109-110, 112-114, 118 et n. 4.
amitié : 129 ; lien des vertus : 96-98 ; et union à Dieu : 96.
Amphitryon : 9 n. 2.
Amyntor : 6.
animaux : 110 et n. 2, 132-135 ; adoration des : 140-142.
antichambres, dans l'apocalyptique : 106.
Antigone : 7.
Antisthène : 9, 12, 16, 19.
apathie stoïcienne : 47-48.
Appien : 26 et n. 3.
apocalyptique : 67-69, 151-153, 159, 161.
Apollon : 43, 117, 128, 136.
Apollos : 155-156.
apothéose d'Héraclès : 33 et n. 6 et 7.
Apôtres, éloge des : XXIX.
Arès : 43.
Aristide : 7.
Aristogiton : 45.
Ariston de Chio : 51, 137.
Aristote : 61.
Artémis : 53.
Asclépios : 13 n. 7.
Asclépius : 101.
athlètes idéalisés : 2, 8 et n. 3, 9-10, 11 et n. 2, 13-14, 18, 21, 28 n. 3, 29, 31, 35 et n. 1, 37 n. 2, 39, 159.
Auguste : 64 n. 2.
Axiochos : 105.
beauté de la charité : 101, 103 ; de la création : 133-134, 136.
Bélial : 140.
bien et utilité chez les Stoïciens : 82, 89.
bonheur : 13, 30.
Caïn : 8.
calamités publiques : 52, 53 et n. 3.
Calchas : 53.
Callias : 7.
Callicratidas : 117, 127.
Castor : 33, 34 n. 1.
catalogues de défauts ou d'invectives : 74-78, 160.
« catholicisme » de Clément : XXVII.
Caton : 20, 46.
Céphas : 155-156.
charismes spirituels : 81-82.
charité : 93-108, 147, 160 ; beauté de la : 101-103 ; et gnose : 101-103 ; hauteurs de la : 101-103 ; lien ineffable : 96 ; rédemptrice : 107-108, 160 ; et vertus : 99-100.
Chiron : 13 n. 7.
Chrémonidès : 7.
christianisme de Clément : 38-40.
Chrysippe : 50, 64 n. 3, 72, 89, 109 n. 1, 131, 138, 146.
Chronos : 53 n. 3.
cieux : 110, 121-122, 131-133.
citations de l'A. T. : XXII n. 1 et 2, XXV-XXVI, XXIX.
cité cosmique : 90-91, 128-129.
Claude : 26 et n. 2.

Cléanthe : 20, 64, 109 et n. 1, 110.
Codrus : 42, 43 et n. 1, 44-45, 52, 55 et n. 7.
« colonnes » : 39.
colonnes d'Hercule : 30.
Commode : 26.
« communauté » cosmique : 96.
concert universel : 114-117.
concorde : 90, 108, 111-112, 124-127, 139, 161.
concorde de la nature, 127 ; publique : 127 ; universelle : 129 ; et vie sociale : 127-128.
conservation du corps social : 86-89.
consommation en perfection : 61-62.
contemplation de l'ordre universel et perfection morale : 125 et n. 4.
Corinthe, rapports avec Rome : 139 n. 1.
corps et membres : 80-93, 160 ; un dans le Christ : 91-93, 160.
coryphée du monde : 114.
cosmopolitisme : 29 et n. 8, 30, 51-52.
courage : 10-11, 24 et n. 5 ; ou vaillance : 49.
Cratès : 9, 12.
Créateur, joie du : 133-136.
création, beauté de la : 133-134, 136.
crédit de S. Paul à Rome : 40, 154-158.
Créon : 55.
Criton : 48.
Cyniques : 2, 8-9, 10 et n. 1, 11-12, 14, 19, 23, 24 et n. 5, 26 n. 3, 27 et n. 1, 28 n. 3, 29 n. 8, 31-32, 51.
Cyrus : 16, 32.
Decius : 47 et n. 2, 52-53, 55 n. 7.
Dédale : 105.
Déesses d'Éleusis : 42 n. 3.
défauts, catalogues de : 74-78, 160.
Déjanire : 54 n. 6.
Démèter : 105, 135.
Démarate : 54 n. 6, 55 n. 7.
Démocrite d'Abdère : 105.
Denys d'Halicarnasse : 88, 90 et n. 4, 160.
Denys le Tyran : 6.
destruction de l'univers : 69.
dévouements antiques : 41-56, 160 ; chrétiens : 55-56 ; féminins : 42-44 ; des rois et chefs : 52.
diatribe : XXIX, 2-3, 5-8, 13-14, 18-20, 22 n. 2 et 3, 28 et n. 3, 31-32, 34 et n. 3, 37, 39, 45, 47, 51-52, 70, 72 n. 2, 74, 78, 83, 99-100, 107-108, 117, 145, 159.
Dion Chrysostome : 10 n. 1, 136, 159.
Dion de Syracuse : 6.
Diogène : 6, 10 et n. 1 et 4, 12, 14 n. 1, 39.
Dionysarion : 148, 149 n. 1.
Dionysos : 105.
divinisation : 62.
don divin : 62.
doxographie : 111-112, 123, 138.
éducation : 24-26, 32.
Empédocle : 96.
endurance : 2, 11 n. 2, 16-18, 21, 46, 47 n. 3.
entraînement : 16-17.
envie : 4 et n. 5, 34 et n. 4.
Épaminondas : 45.
Épictète : XXX, 13, 16, 22 n. 3, 49, 159.
Épicure : 126 et n. 3.
Épicuriens : 126.
Érechtée : 42 et n. 1 et 3, 44 et n. 2, 54 n. 6, 55 et n. 7.
Ésaü : 8.
eschatologie, imminence des événements : 67-69 ; orphique : 104-106, 160.
Esculape : 33, 34 n. 1.
Esther : 41, 56.
étoiles : 109, 110 et n. 2, 111-112, 116, 120-121, 130-131 ; rondes des : 116, 122.

Eudoxe : 105.
Eumolpe : 42, 44.
Euripide : 45, 77 n. 3.
Eurysthée : 12.
exemple de la Providence : 145 ; de vertu : 10, 19-21, 22 et n. 2, 26, 28, 39 ; exemples : 6-8, 16, 47 ; anciens : 21 ; contemporains : 7-8, 20-22, 45.
exil : XXIX, 6, 14, 17 et n. 5, 18, 22 n. 2, 24 n. 5, 28, 41, 45-50.
exorde dithyrambique : 99.
Fabricius, C. : 3.
foi et justification : XXI-XXV, 151-154, 158, 161.
foi paulinienne : 143, 158.
Glaucus : 7.
gnose astrale : 122-123, 124 et n. 3 ; indéfectible : 62 ; et ordre universel : 119 ; et philosophie : XXIX, 61 et n. 3, 108, 160.
grands et petits : 84 ; et princes : 159.
guide : 59-60.
Hadès : 43.
haine : 2, 4, 5 n. 1, 159.
Harmodius : 45.
harmonie cosmique : 116, 137.
Harpocrate : 63.
hauteurs de la charité : 101-103.
Hébé : 33.
hégélianisme en histoire : XXVIII.
Hélicon : 117.
hellénisme de Clément : 160, 162.
Héraclès : 8-12, 13 et n. 7, 14, 15 et n. 1, 16, 17 et n. 5, 18-19, 25, 29, 33-34, 39, 48, 51, 54 n. 6, 105, 159.
héraut idéalisé : 13, 30-31, 39.
Hercule : 9, 20, 29, 33 et n. 6, 34 et n. 1 et 4.
Hermès Trismégiste : 57 et n. 2, 64 n. 2, 101-102.
hermétisme : 57-63, 64 et n. 2, 65, 118-121.
héros contemporains : 45 ; de la vertu : 8-9, 14-15, 22 n. 2, 28, 159.
Hésiode : 117.
Hippomédon : 6-7.
Homère : 23 n. 2, 31, 45, 105, 126 et n. 3.
honneur et louange : 32.
Horus : 102.
hospitalité : 77-78.
Ps.-Hygin : 55 n. 2.
idéalisation des héros antiques : 9, 10 n. 1, 39.
idéalisation des mystères : 57-59, 61, 64 et n. 3.
idolâtrie et vices des païens : 140-142.
imminence des événements eschatologiques : 67-69.
immortalité : 62, 103.
indifferentia : 47, 49.
initiation intellectuelle : 61.
intelligence dans l'apocalyptique : 151-153.
invectives : 27 n. 1, 74-78, 160.
Iphigénie : 44, 54 et n. 6, 55-56.
Isidore : 26 et n. 2 et 3.
Isis : 102, 105, 106 n. 1.
Isocrate : 24.
Jacob : 8.
Jacques : XXVIII n. 5.
jalousie : 4, 5 n. 1.
Jamblique : 137.
Jésus-Christ : 58-60, 62-64, 67-68, 79-80, 91 n. 1, 92, 93 et n. 4, 94-95, 103, 106-108.
Joseph : 8.
jour et nuit : 109, 112-116, 160 ; alternance : 71-72, 109-110, 112-114, 118 et n. 4.
judaïsme pharisaïque : 35.
judéo-christianisme de Clément : XXIV, XXV et n. 3, XXVII-XXIX.
Judith : 41, 56.
jugement et résurrection : 68.
jugement véridique et juste : 69.
Julien : 13 n. 1.
justice chez Clément : 138-139 ; juive dans l'hellénisme : 143-144 ; vertu stoïcienne : 2-3, 12-14, 16, 24 n. 5, 30, 38 n. 2, 39 ; vertu

stoïcienne et ordre universel : 145-146, 161.
justification sous l'Ancienne Alliance : XXIV, 154 n. 6.
justification par la foi : XXI-XXII, 151-154, 158, 161.
justification et œuvres : XXV, 151.
Lampon : 26 et n. 2.
langue et style de Clément : XXII, XXIII n. 3, XXV-XXVI.
liberté : 26 n. 3.
lieux communs, ou thèmes littéraires : 4-5, 18, 22 n. 3, 90-91.
littérature du judaïsme et ordre universel : 140-142.
Léocores : 43, 54-55.
Léonidas : 45.
Léôs : 43-44.
Liber : 34 n. 1.
Luc : 5 n. 1.
Lucilius : 46.
lumière de l'esprit : 59-61.
lune : 111-112, 116, 120-121, 131.
luttes des Apôtres : 34 ; d'Héraclès : 10 n. 1, 18-19 ; morales : 2, 9, 10 et n. 4, 11 et n. 2, 13, 14 et n. 1, 15, 17 n. 1, 18-19, 22 n. 2, 28-29, 31-32, 34, 35 et n. 1, 36 et n. 2, 37 et n. 1, 38 et n. 1, 159 ; récompense des luttes morales : 32-33.
Lycinus : 6-7.
Lycurgue : 105.
Lysandre : 7.
Macarie : 54 n. 6, 55 n. 7.
Manilius, L. : 73.
Marc-Aurèle (Antonin) : 26.
martyrs chrétiens : 22, n. 2 et 3, 32 ; païens d'Alexandrie : 26-27.
Maxime de Tyr : 89, 137.
Mécène : 3.
Mélampe : 105.
Ménécée : 43-44, 45 et n. 8, 52-54, 55 et n. 7.
Ménénius Agrippa : 85 et n. 5, 87-88, 90.
Menippa : 56.
mer : 118 et n. 2, 122, 131, 133.
Messie : 68 et n. 2.
Métellus : 46.
Metiocha : 56.
Minos : 23 n. 2.
Mnémosyne : 115.
Moïse : 8, 144.
morale cynico-stoïcienne et justice : 137-138.
mouvement des cieux : 111, 115.
mort : 14, 16, 18 et n. 4, 19-20, 22 n. 2, 28 et n. 3, 41, 46, 47 et n. 3, 49-50 ; de Peregrinus : 48 ; volontaire : 50, 52.
Mucius Scaevola : 3, 46.
Musée : 105.
Musonius : 7.
mystère chrétien de la charité : 101-103, 106-108, 160.
mystères d'Éleusis : 104-105, 106 et n. 1.
obéissance de foi : XXII, XXIII et n. 1 ; militaire : 82-83.
Œnopide de Chio : 105.
œuvres bonnes : 135, 147 ; de justice : 135, 138, 143, 145-146, 161 ; de justice et apocalyptique : 153 ; de la Loi et apocalyptique : 151-153 ; de la Loi et justification : 151.
Onomacrite : 104.
oracles : 53.
ordonnance des cieux : 126, 131-132 ; et harmonie de l'univers : 116, 137 ; universelle : 51 et n. 4, 83, 111, 114, 117-118, 130, 132 ; universelle et hermétisme : 118-121 ; universelle et vertus sociales : 137-139.
ordonnateur : 111, 113.
Orion : 43, 52.
Orphée : 105-106.
orphisme et Égypte : 105-106 ; et pythagorisme : 106 ; et religion et morale : 104-106.
Osiris : 63, 105, 149.
Pan : 13 n. 7.

parousie : 67-69, 106 ; soudaineté de la : 68.
patrie et nature : 51.
paulinisme de Clément : XXI-XXIX, 158, 161-162 ; littéraire : XXIX ; et judéo-christianisme : XXVII-XXVIII ; « négatif » : XXII.
Pausanias : 104 n. 3.
Pélée : 6.
Peregrinus : 27 n. 1.
perfection morale suprême : 19.
Perséphone : 42 n. 3.
perspective universelle : 29-31, 39.
pharisaïsme, expressions du : 151-153 ; et judaïsme : 35.
Phébus : 54.
phénix : 72-73, 160.
Phénix de Dolopie : 6.
Phidias : 48.
Philoctète : 48.
Philon d'Alexandrie : XXX.
Philon de Byblos : 53 n. 3.
philosophie mystique : 58-65.
Pierre : XXVI, XXIX, 1-2, 5 n. 1, 14, 21, 22 n. 3, 32, 39.
piété : 12-13 ; et gnose : 57.
plaisirs : 14 et n. 1, 15-16, 17 n. 1.
Platon : 61, 124 n. 3, 126 n. 3, 149.
Plutarque : 7, 59 n. 2, 64, 88.
polémique stoïcienne contre les Épicuriens : 126.
Pollux : 33, 34 n. 1.
Poseidon : 42 n. 3.
Posidonius : 98, 109 n. 1, 124-125.
Priam : 7.
Providence : 21, 22 n. 2, 28, 138.
Ptolémée : 7.
Pythagore : 96, 115-116, 128, 137.
pythagorisme : 96-98, 127-128, 130, 136-137, 161-162.
Quirinus : 34 n. 1.
Rahab : XXII.
raison directrice de l'univers : 109 et n. 1.
rapports de Rome et de Corinthe : 139 n. 1.
Regulus : 46-47.
répétitions : 2-3, 5 et n. 1.
résurrection : 35-36 ; générale : 66-70, 159 ; du grain : 70-71 ; preuves de la : 70-74.
roi : 27 n. 1.
Rome, méthodes de gouvernement : 26 n. 3 ; rapports avec Corinthe : 139 n. 1 ; tendances nouvelles : 40.
Romulus : 33.
rondes des étoiles : 116, 122.
Rutilius Rufus, P. : 3, 45, 46 et n. 2, 47.
sacrifice des rois et chefs : 52.
sagesse dans l'apocalyptique : 151-153.
saisons, alternance : 71-72, 109-110, 112-114, 118 n. 4.
Sallustius : 3 n. 5.
Sanchouniathon : 53 n. 3.
sang versé en sacrifice : 53-54.
science des rois : 23-25.
sécession de la plèbe : 85-88.
Sénèque : 72, 159.
Servanda Agrippina, Fl. : 149.
Simplicius : 101.
Socrate : 46, 51.
soleil : 109 et n. 1, 110 n. 2, 111-112, 116, 120-121, 131.
Solon : 105.
sophistes : 23 n. 4, 24.
Sostrate : 42, 55 n. 7.
sources : 118 et n. 5.
Spartiacus : 6.
Stoïciens : 8-9, 11 et n. 2, 21, 22 n. 2, 24 n. 5, 28 et n. 3, 82-83, 89, 97, 100, 109 n. 1, 113 et n. 3, 126, 132-133, 138, 147, 161-162.
stoïcisme : 72, 130, 139 et n. 1, 161.
style de chancellerie : 139 n. 1.
Sulla, L. : 3.
symboles mystiques : 59.
symphonie universelle : 114.
Tantale : 7.
Tat : 57, 102, 119-122, 123 n. 4.

Télès : 6-8, 18-19, 24 n. 5.
témoignage : 21, 22 n. 2 et 3, 23-28 ; par actions : 20 ; jusqu'à la mort : 28 ; à la Providence : 28, 31 ; devant les puissants : 23-28, 159 ; à la vertu : 22 et n. 2, 25-26, 28.
témoin : 21, 22 n. 2, 28.
terre : 120-121, 131, 133 ; et eaux : 132, 134 ; nourricière : 117, 122.
Téthys : 141.
thèmes littéraires, *voir* lieux communs.
Thémistocle : 6, 48.
théosophie gréco-égyptienne : 59 n. 2 ; de Plutarque : 61.
Thésée : 9, 15 n. 1.
Timarchos : 104 n. 3.
Tirésias : 43, 53, 55.
Trajan : 156 n. 3.
Trogue Pompée : 45, 55.
Tyndare : 33.
tyran : 26.
tyrannie : 26 n. 3.
Ulysse : 6, 20.
unité organique des corps sociaux : 90, 91 et n. 1.
univers : 133 ; cité cosmique : 90, 91 ; « communauté » cosmique : 96 ; concert universel : 114-117 ; destruction de : 69 ; harmonie : 116, 137 ; raison directrice de : 109 et n. 1.
utilité : 86-88.
Varron : 33 n. 6.
végétaux : 117, 118 n. 5, 134-135.
vents : 118 n. 3, 122.
vertu : 9 n. 2 ; indivisible : 12 ; stoïcienne : 8-14, 16, 17 n. 1, 19, 21, 22 n. 2, 23, 24 et n. 5, 25-26, 28 et n. 3, 30, 32, 38 n. 2, 39, 49-50 ; vertus sociales : 137-139 ; victoire de la : 31 ; victoire de l'Évangile : 31 et n. 5.
voie de la gnose : 58-59, 63, 123 ; de la lumière : 59-60 ; de la vérité et du bien : 57-58, 74.
yeux de l'esprit et du cœur : 60 et n. 2, 61.
Zénon : 19-20, 50, 109 n. 1, 129 et n. 2.
Zeus : 19, 23 et n. 2, 24, 138.

ἀγάπη : 96-97, 101-103, 108, 147, 160.
ἀγαθόν (τὸ) : 13.
ἀγαθοποιΐα : 146-147.
ἀγών : 15.
ἀγωνίζομαι : 15, 18.
ἀδικία : 12 n. 1.
ἀθλέω : 2, 8-9, 14, 22 n. 3.
ἀθλητής : 8, 15, 21, 22 n. 3, 29, 35.
ἆθλον : 9, 32 et n. 8.
ἀνδρεία : 24 n. 5, 28.
ἀνελήμφθη : 33.
ἀνῆκον (τὸ) : 75.
ἀπαιδευσία : 26.
ἀρετή : 15 n. 1, 24 n. 5.
ἁρμονία : 114-116, 127-128, 137.
ἀρχή : 157, 158 n. 1.
ἄσκησις : 16-17, 37.
βοηθός : 63-64.
βραβεῖον : 2, 32.
γέρας : 32-33.
γνῶσις : 59-62.
γυμνάζομαι : 15-16.
διακόσμησις : 111, 129-133, 136.
διάνοια : 59-60.
δίκαιον (τὸ) : 13.
δικαιοπράγημα : 146, 161.
δικαιοσύνη : XXIII, 11, 12 n. 2, 13, 24 n. 5, 28, 31 n. 5, 38 n. 2, 39, 129, 137-139, 145-146.
δικαιόω : XXII, 151, 154.
διοίκησις : 109-111, 115, 129.
ἐπ' ἀληθείας : 155, 156 et n. 3, 157.
ἐπιστέλλω : 155-156.
ἐπιστήμη : 23, 62.

ἐπιστολή : 155-156.
ἔργον ἀγαθόν : 146-147, 161 ; *δικαιοσύνης* : XXIII, 143-146, 161.
ἔρις : 2 et n. 1, 4, 5 n. 1.
εὐαγγέλιον : 157.
ζῆλος : 1-2, 4, 5 n. 1, 8, 34, 159.
ἡγούμενοι : 23, 28.
ἡδονή : 14 n. 1, 18.
θάνατος : 18 et n. 4, 19, 22 n. 2.
θαυμαστός : 102.
θεοστυγία : 78.
καθῆκον (τὸ) : 75 et n. 3, 146.
καλόν (τὸ) : 13.
καλοκἀγαθία : 10.
κατόρθωμα : 146, 161.
κῆρυξ : 30-31.
κοινωνία : 96-97, 128 et n. 5, 129.
κόσμος : 29 n. 8, 30.
κρᾶσις : 89.
λόγος : 58-59.
λοιμός : 52 et n. 2.
μαρτυρέω : 21, 22 et n. 3, 23, 26, 28, 32, 37 et n. 4.
μάρτυς : 21, 22 n. 2 et 3, 26, 28, 37 n. 4.
μάχη : 15.
μυέω : 105.
ὁδός : 58, 123 et n. 4.
οἰκουμένη : 29-30.
ὁμόνοια : 111-112, 116, 124-128, 129 et n. 2, 139 et n. 1.
παιδεία : 23, 24 et n. 4, 25-28.
παιδιά : 24 n. 4.
πανάρετος : 147-151, 162.
παράδειγμα : 20, 21 et n. 2, 22, 28.
παρρησία : 26.
περιέχω : 110 n. 2.
πίστις : XXII, 31 n. 5, 34, 39, 147, 154, 162.
πόλις : 52, 128-129.
πονέω : 11 n. 2, 15 et n. 1, 17 n. 1, 26 n. 3, 32.
πόνος : 9, 11, 14 et n. 1, 15 et n. 1, 16, 17 et n. 1, 18 et n. 4, 22 n. 2, 26 n. 3, 28, 32, 35 et n. 2, 37, 38 n. 2, 159.
πρέπον (τὸ) : 13.
προστάτης : 63-64.
σύγκρασις : 81, 84, 87-90.
συμφωνία : 113-115, 128, 137.
σύνδεσμος : 97.
σφάγιον : 54.
σῴζω : 86-89.
σωφροσύνη : 3, 24 n. 5.
τάξις : 83, 110 n. 2, 113-114, 117, 120-121, 125-126, 129, 133 n. 2, 140.
τέλειος : 61-62.
τελειότης : 97, 102-103, 108.
τέλος : 19, 61, 97, 102, 125.
τελετή : 61, 105.
τέρμα τῆς δύσεως : 30.
ὑπόδειγμα : 21 et n. 2, 22.
ὑπομονή : 2, 16 et n. 3.
ὕψος : 101-102.
φαῦλος : 11.
φθόνος : 2, 4, 5 n. 1.
φιλία : 96-97, 98 n. 5, 101, 108, 129 et n. 1, 160.
φιλοξενία : 77 et n. 3, 78.
φυγή : 17 et n. 5, 22 n. 2, 24 n. 5.
φῶς : 59, 60 et n. 2, 61 n. 1.
χάρισμα : 62 n. 3, 81-82.
χράομαι : 87.
χρεία : 86, 88-89.
χρῆσις : 81, 84, 89.
χῶρος εὐσεβῶν : 103-106.
ὠφέλεια : 11 n. 2, 86-89.
ὠφελέω : 87, 90.
ὠφέλημα : 86.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Autorisation n° 9314

HL-341

BR 65 .C55Z8 S2	1601709 Sanders L'Hellénisme de Saint Clément de Rome.
	Bindery cat. 23 1948
	Salom MAY 16 1955
	Jack Hannah
	RENEWED
JAN 20	1959 RENEWED FEB 2 19
	RENEWED 3 1959
	R Baeple R 10/11
	Gerald F. Hawthorne 10/4
	RENEWED
	BENSON 31 '62
	5110 KENWOOD
	BENSON
JUL 22	1965 David Paulsen

UNIVERSITY OF CHICAGO
15 795 736

BR65
.C55Z8

UNIVERSITY OF CHICAGO
15 795 736